This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

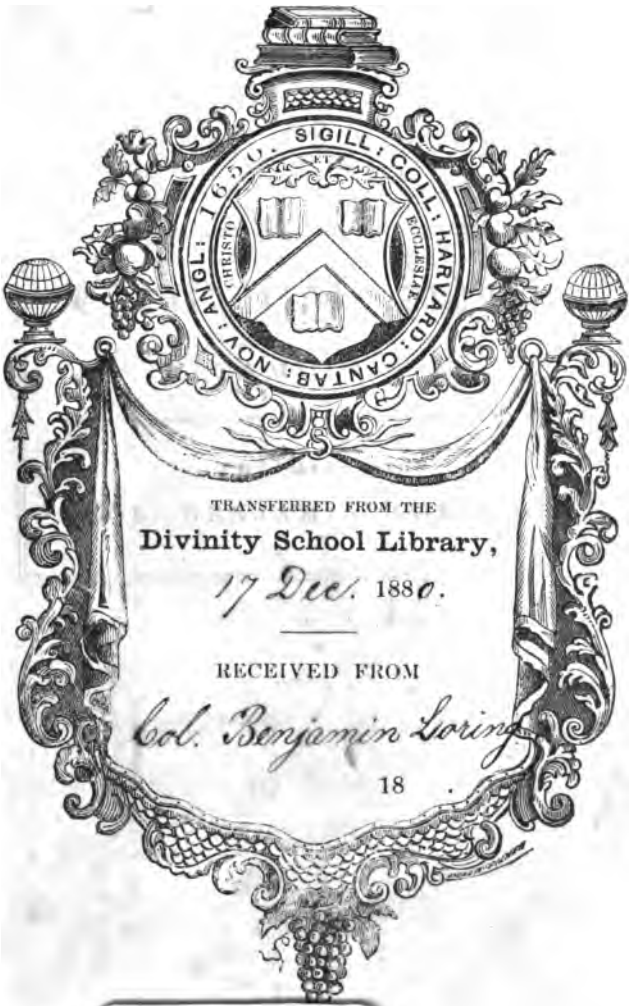
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HD WIDENER
HW KL6C M

C1199.62.40



TRANSFERRED FROM THE
Divinity School Library,
17 Dec. 1880.

RECEIVED FROM
Col. Benjamin Loring
18

Die

Komposition

der

Genesis

kritisch untersucht

von

(Georg) Heinrich August von
Dr. H. A. Ewald.

Braunschweig,
bei Ludwig Lucius.

1823.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

~~III. 1066~~

C 1199.62.40

HARVARD COLLEGE
17 Dec. 1880
LIBRARY

Transferred from
Divinity School Library

Seinen
verehrten Lehrern
und
wohlwollenden Gönnern
Herrn
Gener. Sup. Consist. R. Ritter
Dr. G. J. Planck,
Herrn
Consistorial Rath
Dr. C. F. Stäudlin,
Herrn
Consistorial Rath Ritter
Dr. D. J. Pott,
Herrn
Professor
Dr. H. Planck
zum
geringen Zeichen seiner Dankbarkeit und
Hochachtung

der Verfasser.

Eines ehrwürdigen Buches der grauen Vorzeit, welches nicht bloß die Zeit, sondern auch der Gedanke und dessen Form unserer Sphäre in weiten Entfernungen entrückt, ist es würdig, dem Auge des späten Forschers Schwierigkeiten in Menge zu öffnen, wenn er vom Streben nach der stets einen Wahrheit und von der Vorliebe, auch das Bodenlose zu ergründen, gleich beseelt, in das Innere und Aeußere der Züge einer längst entschwundenen Welt seinen Blick wirft. Führte eine Pforte zu dem Ziele, nach welchem alle eilen, der Eifer des Forschers würde bald erkalten, und das Feuer, durch Selbstüberzeugung und Liebe den Gipfel der Wahrheit um einige Stuffen näher zu erklimmen, stets neu angefacht, würde vor den Strahlen des vollen Lichtes erlöschen, das von außen jenes überglänzte. Daher ist es als ein günstiges Geschick der Gottheit zu verehren, daß sie uns in den heiligen Urkunden unserer Religion genug des Schwierigen gab, um ihren Geist und Werth stets tiefer zu durchdringen, und uns vorzüglich gleich im Eingange zu allem, in der Genesis, Probleme vorzeichnete, deren Lösung nur die angestrengteste Erforschung und der lebendigste Eifer sich nähern kann.

Ob ich den Geist erfaßt oder mich ihm genähert habe, welcher die frühen Erzählungen der Genesis durchweht, und aus der fernen Zeit, welche sich mehr und mehr unserm Blick enthüllt, immer seltner sich erreichen läßt, ist das Urtheil anderer; nur das Geständniß darf ich, wie es das Werk selbst zeigen wird, hier berühren, daß ich treu benutzte und auf die Genesis anwandte, was die übrigen historischen Schriften der Hebräer und die verschwisterte Historiographie der Orientalen, vorzüglich der Araber, aus ihrem Schooße an Parallelen reichte. Ihre sichernde Hülfe ist dem Unsichern und Zweifelhaften wohl näher als es der Schein will; sie sind die treuesten Begleiter, an deren Seite der Weg zu dem Dunkeln gebahnt und geebnet werden kann.

Den Anfang des Werks bitte ich den Gefühlen zu verzeihen, welche mich beim ersten Ueberblick des Ganzen und bei frischer Erinnerung überströmten. Sie haben, wenn ich nicht irre, auf den weitern ruhigen Fortgang keinen Einfluß.

Das sind die Empfindungen, mit denen ich eine Untersuchung begleite, deren Anlage und Ausführung schon im Anfange des vorigen Jahrs bereit war, bis ihr die dritte Ausgabe der gehaltreichen und umsichtigen Scholien des Herrn Dr. Rosenmüller, zu deren Lesung der Verfasser um Ostern dieses Jahrs gelangte, die gegenwärtige Ausdehnung und Form gab.

Uebersicht.

Seite.

§. 1. Eingang . . . . . 1.

§. 2. Uebergang . . . . . 3.

Erster Theil.

Hypothese der Elohim- und Jehovaurkunden.

§. 3. Blick in die Untersuchung . . . . . 4.

§. 4. Die Gottesnamen der Hebräer im Allgemeinen 7.

§. 5. Gebrauch des Namens יְהוָה . . . 17.

§. 6. Gebrauch des Namens אֱלֹהִים . . . 26.

§. 7. Wechsel beider Namen . . . . . 35.

§. 8. Resultat . . . . . 38.

§. 9. Untersuchung der einzelnen Theile . . 44.

§. 10. Schlußbemerkungen. Andere Ansichten des Wechsels beider Namen . . . . 96.

§. 11. Schluß. Uebriger Unterschied der Urkunden 108.

Zweiter Theil.

Hypothese der Fragmente.

§. 12. Uebergang . . . . . 122.

Erster Abschnitt.

Gründe der Trennung.

Seite.
§. 13. Ueberschriften . . . . . 125.
§. 14. Einzelnheit der Stücke . . . . . 138.
§. 15. Wiederholungen . . . . . 144.
§. 16. Verschiedenheit der Nachrichten von einerlei Begebenheit . . . . . 176.

Zweiter Abschnitt.

Gründe der Einheit.

§. 17. Einheit und Fortgang der Erzählung . 191.
§. 18. Einheit des Planes . . . . . 265.
§. 19. Einheit des Sprachgebrauchs . . . 284.

§. 1.
Eingang.

So unendlich auch das Reich der Hypotheſen ſein kann, und ſo viele unabſehbare Canäle auch aus dieſem Ozean des menſchlichen Scharfſinnes in die Wiſſenſchaften abgeleitet werden, ſo zweifle ich doch ob man mit eben der Leichtigkeit überhaupt in Sachen, die nicht hiſtoriſch erweisbar ſind, entweder ſelbſt zu neuem Blendwerk der Phantaſie greifen und Hypotheſen gegen Hypotheſen kämpfend auftreten laſſen, oder auch dem Spiele, was andere begonnen, folgen müſſe. Dieſer folgt ohne ſich wohl ſeiner ſelbſt ganz bewußt zu ſein; jener ſtatt die Wiſſenſchaften zum höhern Ziele der Vollkommenheit zu erheben, haut nur auf den wächſernen Flügeln der Phantaſie, und während er von der einen Seite der Wiſſenſchaft hülfreich ſeine Hand zu bieten ſcheint, überſieht er was ſeiner ſubjectiven Anſicht weniger entſpricht. Hypotheſen ſind nur als Vorläufer von Demonſtrationen nützlich; denn bald tritt nach mehreren Verſuchen das Unweſentliche vom Reellen; die Schlacken ſondern ſich von den edleren Stoffen, und Hypotheſen geben den frucht-

barsten Anlaß zu Thatsachen; aber in historischen Wissenschaften sich erst Schwierigkeiten zu häufen und diese dann nach der zuerst sich darbietenden Hypothese zu lösen, und nach ihr alles übrige gewaltsam bequemen zu wollen — ist ein Weg der nur in ein unabsehbares Irrreich führen kann.

Leider können dieses vorzüglich die Einleitungen in die Bücher A. T. bezeugen. Ist es freilich von der einen Seite wahr, daß die Beschaffenheit dieser Bücher, ihre weite Entfernung von unsern Zeiten und das herbe Schicksal, welches uns nur diese wenigen Fragmente, Trümmer höherer Pracht, aus dem Schiffbruch der übrigen rettete, die Hypothesen aus Mangel an historischen Datis begünstigen; ist es auch unleugbar, daß der menschliche Geist, um Schwierigkeiten zu heben, da wo jene nicht hinreichen, lieber das Phantasiespiel ergreift, als die Schwierigkeiten unberührt läßt: so läßt sich doch nicht leugnen, daß es noch sicherere und fruchtbarere Mittel giebt, als der bloß subjective Sinn des Critikers, und eine sich anbietende Lieblingsmeinung. Ist gleich der alte Orient dahin, doch steht uns der mittlere und neue noch offen. Ehe man bei Schwierigkeiten des alten Orients zu unsern Sitten, unsern Vorstellungen und Ideen seine Zuflucht nimmt, und den buntcolorirten Occident auf die Antike des ehrwürdigen Orients aufzutragen unternimmt, sollte man doch billig vor allen zuerst den Orient um Rath fragen. Noch steht unvergänglich das alte Gerüste orientalischen Wissens; nur weniges hat sein äußeres Ansehen umgeformt: das Ganze der Vorstel-

lungsart und das Gewand der Gedanken ist noch dem spähenden Auge zu schauen. Nur eine lebendige Anschauung auch des Aeußern des Orients kann uns vor dem Hypothesenstrudel bewahren!

§. 2.
Uebergang.

Kein Buch in dem heiligen Kanon der Juden hat wohl diesem Hypothesenjoch seinen Nacken williger gebeugt, als gerade der überraschende Eingang in den Tempel israelitischer Weisheit. Die Genesis ists, deren Gestaltung und Composition die scharfsinnigsten der Forscher seit geraumer Zeit beschäftigt, und nachdem einmal eine Hypothese mit Glück versucht war, reizte sie bald mehrere zu dem glänzenden Spiele ähnlicher. Aber nach jedes selbstständigen Untersuchers subjectivem Sinn zu vielfachen Proteusgestalten geformt, verschwand bald ihre ursprüngliche Gestalt, und Vorstellungen, von unsern Jahrhunderten entlehnt, wurden die Grundlagen der Untersuchungen über das älteste der Bücher. Mögen auch die Quellen, aus denen wir die hebräische Historiographie kennen lernen können, nicht immer die lautersten sein; aber gefährlicher ist es doch einiger selbstgeschaffener Schwierigkeiten wegen Conjecturen, die nicht nur genau erwogen durch ihre Gewichtlosigkeit in das Chaos verwirrter Ideen zurückfallen, sondern auch aller Analogie im Hebraismus selbst entgegen sind, aufzustellen, als das Ueberlieferte durch sorgfältige Vergleichung der sonstigen Historiographie der Hebräer und des verwandten Orients zu erklä-

zen. Ist es doch vorzuziehen treu dem nachzuempfinden, was der Erzähler in seiner Naivität und seiner Gedankenreihe erzählen wollte, als zu zerreißen, was nie getrennt war und zu zerstören, was im schönsten Verein ist. Schon die Gerechtigkeit gegen die Vorwelt fordert von uns bei jedem Schritte behutsames Fortschreiten und besonnene Vorsicht.

Erster Theil.

Hypothese der Elohim- und Jehovaurkunden.

§. 3.

Blick in die Untersuchung.

Zwei Hypothesen sinds, die wir hier vorzüglich zu betrachten haben, die Hypothese der Fragmente und die der zwei Urkunden, mit den Namen Jehova und Elohim bezeichnet. Beide sind, obgleich in vielen Rücksichten sich durchkreuzend und in einander greifend, doch in der Grundidee wesentlich verschieden. Aber die erstere entstand allmählig aus einer Ausartung der letztern; und die Quellen aller verschiedenen Ansichten ist eigentlich die letzte. Sie machte seit ihrem Ursprunge am meisten Aufsehen und mit dem durchgreifendsten Scharfsinn vorgetragen, wurde sie halb ihrer Neuheit und scheinbaren Consequenz wegen von nicht wenigen bewundert, von vielen gepriesen, von den meisten gebilligt. Sie sei

es daher, an deren Untersuchung wir uns zuerst üben wollen.

Nach ihr benutzte der Zusammenschreiber der Genesis, den sie nun einmal annehmen muß, außer wenigen kleinern Fragmenten zwei beträchtlich große, die beide dieselben Geschichten vom Ursprung der Dinge verfolgend, beide fast gleich an Ausdehnung und Werth, sich darin vorzüglich unterscheiden, daß die eine für den Namen der Gottheit stets אֱלֹהִים, die andre, wo ein Gottesname vorkam, nur יְהוָה setzt. [1]) Daher der Unterschied des Jehovisten und Elohisten; dieses ist der Eckstein, der das ganze Gebäude mit aller seiner Zier hält und stützt; nach diesem Princip werden Capitel von Capitel, Verse von Versen getrennt und dieses ist die sicherste Entscheidung für alles.

Aber je größer nun der Einfluß ist, den man bei dieser Trennung der sogenannten Jehova- und Elohimstücke jenen Gottesnamen giebt; je strenger und unaufhaltsamer nach diesem Probirstein die Verfasser wechseln, die Schreibart sich ändert, die Critik ihre Wagschale zur Hand nimmt: desto mehr muß doch zuerst untersucht werden, wie es denn eigentlich geschehen könne, daß zwei von sich durchaus verschiedene Scribenten [2]) immer so

---

1) Zwar will man noch andre Eigenthümlichkeiten jeder Urkunde beilegen, allein davon unten; hier kömmt es nur darauf an, den Grundpfeiler zu stürzen; die andern Stücken werden unten fallen, so wie auch die Frage wegen drei Urkunden hier gleichgültig ist.

2) Eichhorn Einleit. Th. II. S. 281. ꝛc.

fest an jenen characteristischen Namen halten und ihre Schrift von nicht geringem Umfange hindurch jeder ausschließlich den Namen des andern vermeiden und verschmähen konnte. Möglich wäre es, wenn beide ihrem Zeitalter nach verschieden wären. So hätten wir Schriften verschiedener Zeitalter. Allein nicht zu gedenken, daß dieses gerade, wenn es auch einer behauptet hat, unleugbar falsch ist, wie wir unten zum Theil sehen werden, so berufen sich gerade die Haupturheber der Hypothese hierauf gar nicht. Und obgleich ein früherer Concipient wohl, wenn יְהוָה noch nicht im Gebrauch gewesen wäre, ausschließlich hätte können אֱלֹהִים gebrauchen, so läßt sich nicht erklären, warum der spätere nicht nach allgemeiner Sitte der sonstigen Hebräer neben יְהוָה das später nie erloschene אֱלֹהִים gebraucht hätte.

Möglich wäre aber dennoch die Hypothese, wenn sich nach einer andern Analogie erweisen ließe, daß eben so auch andere Schriften der Hebräer nach Verschiedenheit ihrer Verfasser fortgehend entweder den einen oder den andern Namen an ihrer Stirne trügen. Indessen da wir in der Genesis sonst nichts bemerken, worin sie sich wesentlich von den übrigen historischen Schriften unterschiede, als gerade diese Götternamen, welche ausschließlich der Trennung der Stücke und Verschiedenheit der Verfasser geeignet sein sollen, so liegt wohl die Frage am nächsten, wie unterscheiden die Hebräer in der Historiographie zwischen den zwei Namen, und an welche Regeln knüpft sich ihr Gebrauch. Sollte sich am Ende das Resultat ergeben, daß beide an sich zwar im

innern Wesen tief begründeten Unterschieds, in der That doch in jedes Hebräers Munde lebten und leben mußten, so wäre schon dadurch die Unmöglichkeit jener die zwei Namen durchaus scheidenden Hypothese in ihrer Blöße dargestellt. Sollte sich ferner erweisen lassen, daß der Gebrauch dieser Namen in der Genesis völlig an dieselben Regeln gebunden sei, die wir überall beobachtet sehen, so daß man noch jetzt, warum der Schriftsteller den einen oder den andern Namen setzte, aus echter Analogie darthun könnte, so wäre das Gebäude jener Hypothese völlig zertrümmert. Und dies sei denn der Faden, an den wir die mannigfaltigen Notizen, welche hier gehäuft werden müssen, anreihen. Doch der Vorsicht wegen um eine petitio principii sorgfältig zu vermeiden, mögen die nöthigen Beispiele nicht aus der Genesis, ja auch nicht aus dem Pentateuch überhaupt, auf den man schon angefangen hat, das in der Genesis erwiesene überzutragen, sondern nur aus den übrigen historischen Abschnitten A. T. geschöpft werden.

§. 4.

Die Gottesnamen der Hebräer im Allgemeinen.

Mehrere Namen sinds, mit denen der Hebräer die Gottheit bezeichnet, wie אֵל, אֱלֹהִים, יְהוָה, יָהּ, אֲדֹנָי, שַׁדַּי. So verschieden auch alle diese in Form und Gebrauch sind, so kann man sie doch bequem in zwei Classen theilen. Theils nämlich bezeichnen sie den Nationalgott der Hebräer, den Gott der nur den

Hebräern gemein, sie von allen übrigen Völkern der Erde unterscheidet, wie יְהוָה und יָהּ, theils bezeichnen sie ohne irgend eine Beziehung auf Nationalität der Hebräer die Gottheit im allgemeinen.

Wichtig aber ist, bevor wir dieses genauer erläutern, die Beantwortung der Frage, ob einer dieser Namen nicht überhaupt früher sei als der andere — dies lehrt die Natur selbst — sondern nur in der Israelitischen Verfassung früher sanctionirt und eben daher in den Schriften früherer und späterer Zeit verschieden gebraucht. Wäre dann erwiesen, daß vor Moses oder bis auf einen andern Punct ein Name nicht in Gebrauch gewesen sei, so könnte er auch in den Schriften der Zeit nicht in Gebrauch gewesen sein; und eine Schrift, worin er gänzlich fehlte, wäre denkbar. Hier kömmt uns nun gleich die Nachricht entgegen, nach der Exod. 6, 3. Gott selbst seinem Diener Moses sagt: den Voreltern der Israeliten habe er sich als אֵל שַׁדַּי, erst Mosi als יְהוָה zu erkennen gegeben. Hieraus scheint doch deutlich zu folgen, daß dieser Name erst damals in Gebrauch gekommen. Nichts desto weniger heißt Gott schon in der Genesis unzähligemal יְהוָה. Nun könnte man freilich außer andern unglücklichen Versuchen der ältern Ausleger [1]) daran den-

1) S. ihre Versuche bei Hilleri *onomast. sacr.* p. 249. 250. Pfeifferi *dub. vex.* p. 247—249. Nolde *Concordd. part. hebr.* p. 823. Leusden *philol. hebr. dissert.* p. 332. Hottingeri *diss. de nomin. dei sacr.* IV. p. 254. Astruc *conjectures sur les memoires.* p. 298. seqq. Die Vermuthung von J. D. Michaelis Einleit. ins A. T. Th. I.

ken, daß sich Gott doch auch in einigen Theilen der Genesis in Orakeln, in denen er sich selbst den drei Stammvätern Israels zu erkennen giebt, אֵל שַׁדַּי nennt [1]) und so wäre der Name nur in der Erzählung gebraucht; nur ist damit die Sache der Entscheidung keineswegs näher gerückt, indem in andern sich Gott ihnen wieder als יְהוָה offenbart, wie Gen. 15, 7. 28, 13, wo ausdrücklich אֲנִי יְהוָה steht. Mit Vater [2]) aber urtheilen zu wollen, der Verfasser dieses Fragments des Exodus habe die Genesis nicht gekannt, aus der er doch deutlich in dieser Stelle alle Vorstellungen und Redensarten schöpft, heißt mit gewaltigem Schwerdt in den verflochtenen Knoten hauen. Nach meiner Einsicht nimmt der Referent dieser so sonderbar scheinenden Erzählung auf eine andre 3, 14. 15, in derselben erzählte Rücksicht. Der Concipient hier nach einer den Hebräern so gewohnten Art über den Namen יְהוָה etymologisirend, läßt Gott selbst ihn erklären. Wer wird mir glauben, frägt Moses; welchen Gott soll ich den von dem Jehovismus der Urväter abtrünnigen, zu ägyptischen Götzen sich neigenden Brüdern angeben (v. 13.). Jehova antwortet ihm: „mögen sie sich nur an das Bedeutsame mei-

---

S. 280., Moses habe den bekanntern Namen für einen unbekannten in dem alten Fragmente gesetzt, ist nur Vermuthung, welche sogar manches gegen sich hat.

1) So sagt Gott Gen. 17, 1. zu Abraham in einer Vision: אֲנִי אֵל שַׁדַּי; eben so zu Jakob in Lus Gen. 48, 3. vgl. 28, 3.

2) Commentar über den Pentateuch Th. II. S. 16.

nes Namens erinnern, worin das: ich werde es sein, der sie errettet, schon genug enthalten ist," und combinirt eben dadurch nach etymologischem Spiel אֶהְיֶה mit dem Tetragramma. So wenig nun aus dieser Etymologie geschlossen werden kann, daß der Name Jehova damals erst unter den Israeliten aufkam, indem ja in jeder Etymologie mehr Spiel der Phantasie und Bequemung des Namens auf einen dem Verfasser passend scheinenden Fall herrschte, und überhaupt alles etymologische Spiel der Orientalen viel später ist als die Namen selbst sind; eben so wenig paßt dieses auf die Stelle Exod. 6, 3. In der Bedeutung des geheimnißvollen Wortes יהוה, wornach es der Concipient subjectiver Ueberzeugung folgend durch אֶהְיֶה erklärt, war es freilich den Stammvätern nicht bekannt; es war ein Stolz, dessen sich erst jetzt die Israeliten rühmen konnten; denn erst jetzt hatten sie die authentische Erklärung aus Jehova's eignem Munde.[1])

---

1) Damit fällt denn die noch jetzt gewöhnliche Erklärung des Namens, wornach die Ewigkeit der Gottheit ausgedrückt werden soll (s. unter andern Herder Geist der ebr. Poes. Th. II. S. 112.), von selbst weg. Freilich übersetzt so schon Ar. Polygl. الذي لم يزل وهو وبأتي und die Apoc. 1, 4. ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Definirten sich je die Hebräer die tempora so genau? Eben so wenig folgt aus der Stelle, daß יהוה eigentlich יִהְיֶה ausgesprochen werden müßte, wie noch neulich nach Zeltneri *enneas quaest. philol.* (Lips. 1747.) p. 34. behauptet ist. Warlich ist es nicht die härteste Etymologie der Hebräer, יהוה aus אֶהְיֶה abzuleiten. Und woher kann das Dasein eines verbi הָוָה erwie-

Doch kam es hier dem hebräischen Erzähler bei diesem Spiel der Etymologie zu Hülfe, daß sich Gott, wenn er sich nach der einmal durch Moses gegebenen Constitution offenbaret, immer ausschließlich יְהוָה nennt; denn die mosaische Ansicht verschmäht in allen Gegenständen, worin sich Gott als die Gottheit der Israeliten offenbart, jeden andern Namen, wie wir unten erläutern werden. Aber noch nicht ist diese feste Regel in dem patriarchalischen Treiben; hier sind beide Namen יְהוָה und אֵל שַׁדַּי in Gebrauch, nur mit dem Unterschiede, daß letzterer mehr als ein weniger gewöhnlicher auch den feierlichen und erhabenen Scenen zukömmt, wie wenn sich die Gottheit offenbart oder ein anderer sie feierlich anredet. So konnte denn der Erzähler dieses völlige Verschwinden jenes Namens von der mosaischen Gesetzgebung an und den nun alleinigen Gebrauch des andern Namens trefflich benutzen, um seine Ideen daran zu knüpfen. Daß aber der Erzähler die Gottheit sich in der Genesis nicht immer אֵל שַׁדַּי nennen läßt, sondern daß selbst in ihren Mund beinahe eben so oft der Name יְהוָה kömmt, kann weiter nicht auffallen oder aus andern Erscheinungen abzuleiten sein. Läßt nicht derselbe Erzähler auch — obgleich gerade im umgekehrten Falle und desto auffallender — bei dem Enkel Abrahams noch immer neben Israel den Namen Jakob zu, obgleich die Gottheit schon zweimal

---

sen werden? selbst im sogenannten Vav Conversivo fut. ist es nicht zu finden, wie an einem andern Orte gezeigt werden kann.

den Namen Israel als den alleinigen ausgesprochen hat?

Nach Beseitigung dieser Schwierigkeit, [1]) wodurch nun erhellt, daß man über die Entstehung des Namens יהוה nichts geschichtliches nachweisen kann, ist von den Namen selbst kurz zu reden, um zu sehen, welche Namen eigentlich in diese Untersuchung gehören und warum bloß sie beurtheilt werden können.

Geht man auf den allgemeinsten Begriff der Gottheit aus, so haben die Hebräer eigentlich, wie wohl in jeder Sprache, nur ein Wort sie zu bezeichnen. Denn alle andre außer dem ursprünglichen אֱלוֹהַּ, אֱלֹהִים, אֱלֹהִים sind entweder Beinamen ohne eben die Gottheit immer zu bezeichnen, oder besonderer Götter Namen. Dieses gebrauchte aber der Hebräer, wenn er die Gottheit nur bezeichnen wollte und auf keinen einzelnen Gott Rücksicht nahm, stets im Plural und dieses wurde ihm, wie wir nachher sehen werden, der gewöhnlichste Name für das bloß im Allgemeinen zu nennende höchste Wesen. Es

1) Man hat oft den Stücken, in denen man יְהוָֹה zu entdecken glaubte, bloß deswegen ein weit jüngeres Alter zugeschrieben, weil man den Namen אֱלֹהִים für älter und einfacher hielt (s. de Wette Beiträge zur Einleit. ins A. T. Th. I. S. 197. Th. II. S. 138.). Eigentlich sollte man doch, will man einmal jene Stelle als Beweis gelten lassen, nicht אֱלֹהִים, sondern אֵל שַׁדַּי erwarten. Gewiß aber wird man sich nicht irren, wenn man den Namen יְהוָֹה wenigstens der hebräischen Nomothesie durch Moses, sei es auch nur des ersten Staatsgesetzes, gleichzeitig setzt.

kommen aber doch Fälle vor, in denen man zwar keinen bestimmten Gott mit Namen angiebt, aber doch auch nicht im allgemeinen von der Gottheit redet. So ist der eifernde Gott zwar der Nationalgott der Hebräer, aber sein Name ungenannt. Hier jenen Plural אֱלֹהִים zu setzen, ist an und für sich nicht möglich; man sollte also den Singular אֱלוֹהַּ erwarten. Indessen hatte jener Gebrauch des Plural so sehr in der Sprache überhand genommen, daß er den Singular und dessen Beziehung auf einen Gott ganz verwischt hatte, und nur erst später wieder einige Dichter höheren Schwungs einen diesem höhern Schwunge angemessenen Namen neu in das Gebiet der Sprache einführen konnten, wie Hiob, Habakuks pindarische Ode und Moses Schwanengesang (Hab. 1, 11. 3, 3. Deut. 32, 15. 17.).[1]) Diesen Raum auszufüllen, nahm der Hebräer seine Zuflucht zu einem Worte, welches vielleicht desselben Stammes und Ur-

---

1) Sonst kömmt der Singular nur noch im 11 Cap. Dan. und Jes. 44, 8. Neh. 9, 17. Ps. 50. 114. 139. vor, wo man wohl sieht, wie der Name erst allmählig wieder von einigen Schriftstellern aufgefaßt wurde. Diese Einzelnheiten späterer Zeit haben aber keine Aehnlichkeit mit der großen Consequenz dieses Namens bei Hiob; man lasse dem Dichter außer vielen andern, worin er sich so weit von aller übrigen Hebräer Weise entfernt, auch diese, ohne mit Bernstein in Keil's und Tzschirner's Analekten Th. I. St. 3. S. 42. daher auf ein späteres Alter zu schließen. Haben nicht auch Bileams Gesänge die Eigenthümlichkeit, daß sie häufiger als alle andre den Namen אֵל gebrauchen? (Num. 23, 6. 19. 22. 24, 5. 9.)

sprungs anfänglich war, und erst in der Folge nur in dieses Gefuge paßte, zu dem Worte אֵל.[1]) Daher gebrauchen denn die Hebräer in ihrer Historiographie vorzüglich dieses Wort, wenn sie ein Beiwort hinzusetzen wollen, wie אֵל עֶלְיוֹן Gen. 14, 18—20. 22. אֵל חַנּוּן Neh. 9, 31. Exod. 34, 6. Deut. 4, 31. אֵל קַנָּא Deut. 5, 9. 4, 24. 6, 15. Exod. 20, 5. 34, 14. אֵל גָּדוֹל נוֹרָא Deut. 7, 21. und das bekannte אֵל שַׁדַּי. Nach derselben Art sind andere Fälle, wie הָאֵל הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ Gen. 35, 1. Indessen liegt es keineswegs in dem Worte an und für sich, den wahren Gott oder den Nationalgott der Hebräer zu bezeichnen; es wird auf dieselbe Weise auch mit andern Namen verbunden, welche heidnische Götter bezeichnen; wie אֵל בְּרִית Jud. 9, 46. wechselt mit בַּעַל בְּרִית Jud. 8, 32. 9, 4.[2]) Freilich

---

1) Ueber die Etymologien von אֱלוֹהַּ und אֵל ist viel gestritten (s. Scheidii *theses philologicae* p. 1. sqq. Michaelis orient. Bibl. Th. II. S. 156—158. *Supplem. ad lex. hebr.* p. 80—82. 87. 88. Hilleri *Onomast. sacr.* p. 254—256.) ohne zu bedenken, daß eben die Bedeutungen des arabischen ألٰه, aus denen man das nomen ableiten will, erst später von dem Begriffe der Gottheit selbst deducirt sind. In der ersten Sprache mögen sich wohl jene Wörter ziemlich ähnlich gewesen sein und man sieht weder in der Bedeutung noch in einer andern Sache einen Unterschied.

2) Vgl. Bochart *Phaleg et Canaan* II. p. 859. Die Bemerkung in Bertholdt Journal für theol. Lit. 1817. I. S. 9. 10. daß אֵל den wahren Gott, אֱלוֹהַּ Götzen anzeige, ist nicht begründet und fällt mit obigen Behauptungen.

sollte man nun nach derselben Analogie auch אֵל gebrauchen, sobald entweder ein suffixum oder eine andere Bestimmung in stat. const. hinzutritt; denn hier ist nicht im allgemeinen von der Gottheit die Rede, sondern man denkt sich eine einzelne in jedem bestimmten Falle. Allein hier tritt wieder der Sprachgebrauch mit seinem alles entscheidenden Worte hervor und lehrt, weil אֵל in diesen Fällen nicht vorkommt und suffixa und die Fügung des stat. const. verschmäht, den andern Namen אֱלֹהִים zu gebrauchen. Warum aber nie der Plural von אֵל vorkomme, ist aus dem obigen deutlich, da das ganze Wort nur eigentlich ein Ersatz für den verlornen Singular אֱלוֹהַּ sein sollte. Zwar trifft man einigemal in den Psalmen אֵלֵי und אֵל הַשָּׁמַיִם Ps. 136, 26; aber es ist nicht erst zu erweisen, wie dieses jene Regel nicht aufhebt. Endlich wird es noch vor andre Gottesnamen gesetzt, wie אֵל אֱלֹהִים יְהוָה Jos. 22, 22. Ps. 50, 1. wo es indessen mehr zur Häufung der Namen überhaupt und der dadurch bezweckten Inbrünstigkeit des Gebets dient. Freier und ungezwungener ist aber der Gebrauch des Wortes bei den Dichtern; doch auch bei ihnen oft durch den Zwang des Parallelismus veranlaßt, wie 1 Sam. 2, 3. 2 Sam. 23, 5.

Der Name יָהּ ist überhaupt nur der Poesie eigen und erst in einem spätern Zeitalter entstanden, wo man schon von dem Irrwahn der Unaussprechlichkeit des Namens יְהוָה unter andern auf jene Abkürzung kam.

Von der schlichten Erzählung ist ferner fern das Wort אֲדֹנָי, vorzüglich bittweise gebraucht und von Personen, deren Worte der Geschichtschreiber hinstellt. Noch inbrün-

figer ist das durch seine emphatische Wiederholung ausgezeichnete אֲדֹנָי יְהוָה, das unter andern so oft in dem Dankgebet des sich in frommen Wünschen ergießenden Davids 2 Sam. 7, 18. 19. 20. 25. 28. 29. vorkommt und auch sonst nur bei Anreden an die Gottheit, wie Jud. 6, 22. 16, 28. 1 Reg. 8, 53. Jos. 7, 7.

Außer einigen eben berührten Zusammensetzungen ist vorzüglich noch eine zu merken. Ihren Nationalgott nämlich schmücken die Israeliten vorzüglich noch durch Hinzusetzung des Wortes צְבָאוֹת, eines Wortes, dessen Ursprung hier nicht wohl erläutert werden kann. In der Poesie ist es bei frühern sehr selten; desto häufiger bildeten es die spätern nach, z. B. Ps. 80, 5. 8. 15. 21. und in andern Hallelujahpsalmen; Amos 3, 13. 4, 13. 5, 14. 15. 16. 27. 6, 8. 14. 9, 5; in der Historiographie kommt es im Pentateuch gar nicht vor, wohl aber bei den spätern, wie 2 Sam. 5, 10. 1 Reg. 19, 10. 14. Merkwürdig ist jedoch, daß zu יְהוָה gleich צְבָאוֹת in vielen Stellen hinzugesetzt wird, so daß jenes im stat. constr. gesetzt scheinen könnte. Nichts desto weniger ist dies bei einem jedem semitischen Ohre fremden Worte unmöglich, wenn diese Meinung gleich noch in unsern Tagen in Schutz genommen ist. [1]) Unbezweifelt richtig ist, daß man bei solchem Zusammentreffen אֱלֹהֵי suppliren muß, welches in vielen Stellen theils an und für sich, theils in Verbindung mit יְהוָה zu צְבָאוֹת gesetzt wird, wie Hos.

1) Gesenius Commentar über den Jesaias Th. I. S. 157.

12, 5. Jer. 15, 16. 35, 17. 44, 7. 1 Reg. 19, 11. 15. Amos 4, 13. und am vollständigsten unter allen אֲדֹנָי יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת Amos 3, 13; was aber an so vielen Orten vollständig steht, kann man an andern, wo es der Kürze wegen ausgelassen ist, weit natürlicher suppliren, als eine grammatische Anomalie sich gestatten. Endlich beweist die Punctation der Juden יְהוָה צְבָאוֹת Jes. 3, 15. 10, 23. 22, 15. 28, 22. Jer. 2, 19. 46, 10. 49, 5. 50, 25. Ps. 69, 7. und אֱלֹהִים צְבָאוֹת selbst Ps. 59, 6. 84, 9, daß man bei יְהוָה durchaus nicht an einen stat. const. zu denken habe, den nicht einmal die Grammatik zuläßt.

Nach diesen Bemerkungen bleibt uns nichts weiter übrig, als die beiden Namen selbst genauer zu betrachten, welche für die einfache Erzählung allein übrig bleiben.

§. 5.

Gebrauch des Namens יְהוָה.

Jehova ist der Name, welcher ausschließlich den Israeliten, dem geweihten Gesalbten Gottes, eigen, den geradesten Gegensatz gegen die fremden Götzen, welche rings feindlich ihn umringen, bildet. Er ist die Krone und der Kranz des Erkornen Gottes; mögen sich die fremden Völker, die גֹּיִם, ihrer Baal, ihres Kamosch, ihrer Aschterot rühmen, Jehova ist wie der Schutz und der Stolz seines Volkes, so der mächtige Feind jener. Alle Handlungen daher, welche die Israeliten ihrer Religion zufolge den heidnischen Sitten zuwider verrichten,

geschehen durch ihren Nationalgott Jehova; Jehova kämpft gegen die Götzen; Jehova erweckt Heroen zum Schutz seines Volks; er begeistert heilige Seher, um den Glanz seines Namens zu erhalten; Jehova, keinem Elohim, feiern die Israeliten Jehovafeste und seinen heiligen Namen mit profanen Lippen zu berühren ist keinem Heiden erlaubt. — Indessen da sich dieses alles eher wird durch einzelne Aufzählungen deutlich machen lassen, wollen wir einzeln die Fälle sehen, in denen יְהוָה der einzig mögliche Gottesname ist, und wo nie ein Hebräer אֱלֹהִים setzen konnte.

1. Jehova ist König seines Volkes, er ist es, der vor den Königen allein herrschte als Monarch eines durch Priesterherrschaft aristokratischen Volkes; daher erklärt Gideon, den ihm angetragenen Purpur ablehnend, frei und edel יְהוָה יִמְשֹׁל בָּכֶם Jud. 8, 23. wo אֱלֹהִים durchaus falsch wäre. Aus gleichen Gründen steht dieser Name 2 Sam. 5, 2. Er ist es, der als ewiger Monarch seines Volkes zuerst den Saul verschmäht 1 Sam. 12, 12. (daher hier der Name יְהוָה stets wiederholt); und selbst als Könige das Land beherrschen, ist es doch stets Jehova, der nicht nur die Könige als seine Statthalter salbt und seiner Huld würdigt (daher als stehender Ausdruck מְשִׁיחַ יְהוָה 2 Sam. 1, 14. 19, 22. 1 Sam. 24, 7. 11. 26, 9. 11. 16. 23. vgl. 10, 1. 15, 17. 1 Reg. 2, 15. 33. 45. 3, 7. 8, 60. 10, 9. 14, 14. 2 Reg. 9, 1. 2c.), sondern auch die seinen Gesetzen ungehorsamen Stellvertreter unerbittlich verwirft 1 Sam. 15, 26. 28.

2. Aber nicht minder ist Jehova eine feste Stütze seines Volks; was nur gegen die Feinde des erkornen Volks geschieht, durch Schlachten, Heroen, Propheten, geschieht durch Jehova; hier ist kein Elohim zu finden; nur Jehova hallt hier in tausendfachen Wendungen immer wieder. Daher denn stehende Redensarten, wie עַם יְהוָה 1 Sam. 2, 24. 15, 33. 2 Sam. 1, 12. 2 Reg. 9, 6. 11, 17; צְבָא יְהוָה Jos. 5, 14. 15. עֶדַת יְהוָה Jos. 22, 16. 17. מִלְחֲמוֹת יְהוָה 1 Sam. 18, 17. 25, 28. Num. 21, 14; [1]) אֹיְבֵי יְהוָה von den Nationalfeinden 2 Sam. 12, 14. 1 Sam. 30, 26. Jehova ist es, der die Israeliten aus den Klauen der Aegyptier entriß Jos. 24, 17. 18. Jud. 6, 13. 2 Reg. 17, 36; er ist es, der Feindschaft erweckt zwischen seinem Volke und ihren Erbfeinden, den Philistern, Jud. 14, 4. 15, 19. 1 Sam. 14, 6. ꝛc.; er, der die Hand der Israeliten gegen ihre Feinde stählt und den sie anrufen in den Zeiten der Gefahr, 1 Sam. 17, 37. 2 Sam. 5, 24. Und wenn ein Heroe vor vielen andern Stammsgenossen sich gegen die Feinde hervorthut und Bewunderung und Staunen durch den Glanz seiner Thaten fesselt, so ist es der רוּחַ יְהוָה, der ihn beseelt und ihm Eifer für Jehovas Sache einhaucht Jud. 3, 10. 6, 34. 11, 29. 13, 25.

1) Sehr unkritisch also und schon dem äußern Scheine nach verdächtig, haben viele den סֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָה Num. 21, 14, ein Buch genannt, das einen amoritischen Verfasser habe, wie Calmet, Grotius, oder einen moabitischen, wie Otmar in Henke Magazin Bd. II. S. 492. Eckermann theol. Beitr. Bd. V. St. 1. S. 137. 149.

14, 6. 19. 15, 14. 1 Sam. 10, 6. (19, 20. 23. das Gegentheil). Ist ein König oder ein anderer Israelit vorzüglich glücklich gegen die Nationalfeinde, so ist es zwar nach den Vorstellungen der alten Welt eine göttliche Macht, welche ihn begünstigt, aber dem Hebräer ist es nicht Elohim, sondern Jehova waffnet seinen Arm und verleiht ihm Sieg; daher viele Redensarten, wie הוֹשִׁיעַ יְהוָה 1 Sam. 11, 13. 14, 23. 17, 47. 19, 5. 2 Sam. 8, 6. 14. 23, 10. 2 Reg. 3, 1. 6, 27. 13, 5. 14, 27; עָזַר יְהוָה 1 Sam. 7, 12.; הָיָה יְהוָה אֶת Jud. 1, 19. Jos. 6, 27. und עִמּוֹ Jud. 1, 22. 2, 18. 6, 13. 1 Sam. 3, 19. 16, 18. 38. 18, 12. 14. 28. 20, 13. 2 Sam. 5, 10. 7, 3. Jos. 1, 9. 17. 1 Reg. 1, 36. 37. 8, 57. 2 Reg. 18, 7. אָהַבְנוּ יְהוָה 2 Sam. 12, 24. Er ist es, der allein durch sein Wollen die Feinde in die Hände seines Volkes giebt, wovon die stehende Redensart נָתַן בְּיַד, bei welcher man stets nur יְהוָה finden kann, Jud. 1, 4. 2, 14. 3, 10. 28. 4, 14. 6, 13. 7, 15. 8, 7. 11, 9. 21. 12, 3. 13, 1. Jos. 2, 14. 24. 6, 6. 8, 7. 10, 12. 19. 30. 32. 11, 8. 21, 44. 2 Sam. 5, 19. 23, 10. 1 Sam. 14, 10. 12. 28, 19. 17, 46. (wo סָגַר synonym dem נָתַן) 24, 11. 19. 26, 23. 30, 23. 1 Reg. 22, 12. 15. und Jehova ruft die Feinde ins Unglück, קָרָא יְהוָה 2 Reg. 3, 10. 13. Jehovas Hand ist schwer über den Feinden (יַד יְהוָה עַל) Jud. 2, 15. Jos. 24, 4. 2 Reg. 3, 15. 1 Sam. 5, 6. 7, 13. 12, 15; er schlägt sie mit Unglück (נָגַף, נָכָה יְהוָה 1 Sam. 4, 3. 6, 19.), setzt sie in Schrecken (הִרְעִים יְהוָה) 7, 10, donnert über sie 2 Reg. 7, 6.

Jos. 10, 10. 11. und ſtreitet für Israel (יְהוָה נִלְחָם לְיִשְׂרָאֵל) Jos. 10, 14. 25. 23, 3. 10. Jehova iſts, der Heroen erweckt und ſie mit hohem Muthe gegen die Nationalfeinde erfüllt (וַיָּקֶם יְהוָה) Jud. 2, 16. 18. 3, 9. 15; der die Cananiter ausrottet (אֶת הַגּוֹיִם הַלָּרִישׁ יְהוָה oder הִשְׁמִיד יְהוָה) Jos. 23, 9. 13. 1 Reg. 21, 26. 14, 28. 2 Reg. 16, 3. 17, 8. 21, 2. 17, 11; aber andere in Canaan, ſeinem Eigenthum, wohnen läßt, wovon immer der Ausdruck הֵנִיחַ יְהוָה Jos. 22, 44. Jud. 2, 23. 3, 1. 2 Sam. 7, 1. 1 Reg. 11, 14. und die Israeliten durch das Schilfmeer führt Jos. 2, 10, wie durch den Jordan 4, 5. 14. 23. 5, 1. Er verſtockt auch Pharao und andre Feinde Jos. 11, 20. Zu Jehova aber ſchreien auch die von Nationalfeinden bedrückten Israeliten um Hülfe, ſie zu retten vom Joch der unheiligen und ſich als Israels mächtigen Gott zu zeigen; daher זָעַק אֶל יְהוָה Jos. 24, 7. Jud. 3, 9. 15. 4, 3. 6, 6. 7. 10, 10. 1 Sam. 7, 8. 12, 8. 10. 15, 11; eben ſo קָרָא Jud. 15, 18. 16, 28. 1 Sam. 12, 17. 18; und wenn Gideon gegen Midians Lager ſtürmt, iſt ſeine Parole לַיהוָה וְלְגִדְעוֹן Jud. 7, 18. 20.

3. Jehova iſt ferner Geſetzgeber und oberſter Herrſcher der Israeliten; Jehova gab mit den moſaiſchen Geſetzen und Einrichtungen den unterſcheidenden Charakter ſeinem Volke und er wacht über ſie ein ſtrenger Rächer. Daher als ſtehende Formel מִצְוֹת יְהוָה Jos. 22, 3. Jud. 2, 17. 3, 4. 1 Sam. 13, 13. 14. 1 Reg. 18, 18. 2 Reg. 17, 17. 19. und מִשְׁמֶרֶת יְהוָה 1 Reg. 2, 3. Dieſe Geſetze ſind es ja nebſt der ganzen äußern

Einrichtung, welche Jehovas Verehrer von den Heiden unterscheiden; sein Name ist daher hier allein passend. Jehova schließt einen Vertrag mit seinem Volke (יְהוָה כָּרַת בְּרִית) 1 Reg. 8, 9. 21. 2 Reg. 17, 35. 23, 3; fällt das Volk, zu schwach das Joch des mosaischen Jehovismus zu tragen, und des strengen Gottesdienstes überdrüssig einmal von der Religion seiner Väter ab, so verläßt es nicht Elohim, sondern Jehova, seinen Gott; daher נָטַשׁ יְהוָה, עָזַב Jud. 6, 13. 2, 12. 10, 16. 1 Sam. 12, 10. 2 Reg. 21, 22; חָטָא 1 Sam. 7, 6. 12. 14, 33. 34. 2 Reg. 17, 7. Jos. 7. 20. שָׁכַח Jud. 3, 7. 1 Sam. 12, 9; לֹא זָכַר Jud. 8, 34. und das Gegentheil von allen diesen עָבַד אֶת יְהוָה Jos. 24, 14. 15 — 24. 31. Jud. 2, 7. 1 Sam. 7, 4. 12, 14. und עָבַד יְהוָה Jud. 2, 8. Jos. 1, 1. 15. 8, 31. 33. 11, 12. 12, 6. 18, 7. 22, 2. 2 Reg. 9, 7. 10, 23. 18, 12; יָדַע אֶת יְהוָה הָלַךְ אַחֲרֵי יְהוָה 2 Reg. 23, 3; Jud. 2, 10. 1 Sam. 2, 12; דָּבַק 2 Reg. 18, 6. Jos. 23, 8; אָהַב Jos. 22, 5. 23, 11. und ähnliche Redensarten. Aber Jehova zürnt und klagt und straft auch, sobald er seine Gesetze übertreten und ihm, der von jeher sein Volk leitete und schützte, andere Götter vorgezogen sieht; daher הִתְאַנַּף יְהוָה, וַיִּחַר אַף יְהוָה und ähnliches, wie Jud. 2, 14. 20. 3, 8. 10, 7. 2 Sam. 24, 1. 1 Reg. 11, 9. 2 Reg. 13, 3. 15, 37. 17, 18. 22, 13. 23, 26. 24, 20. Jos. 7, 1. Und so ist der Name an vielen Stellen den בְּעָלִים, עַשְׁתָּרוֹת, כְּמוֹשׁ und andern gerade entgegengesetzt, wie Jud. 3, 7. 6, 25. 10, 6. 16. 11, 24. 1 Sam. 7, 3. 4. 2 Sam. 7,

22. 24. 1 Reg. 18, 21. 24. 2 Reg. 17, 32. 37. 38. 19, 34. 35. Eben daher heißt es von den Königen, welche den Jehovacultus verließen, immer וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה 1 Reg. 14, 22. 16, 25. 22, 53. 21, 30. 2 Reg. 3, 2. 17, 8, 18. 27. 13, 2. 11. 14, 24. 15, 9. 18. 24. 28. 17, 17. 21, 2. 6. 17. 20. 23, 33. 39. 24, 9. 19, so wie im Gegentheil וַיַּעַשׂ הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יְהוָה 1 Reg. 15, 5. 10. 22, 43. 2 Reg. 12, 3. 14, 3. 15, 3. 34. 16, 2. 18, 3. 22, 28. In allen diesen Fällen einmal den entgegengesetzten Namen setzen, hieße den Eckstein der mosaischen Constitution umwerfen.

Dieser Gesichtspunct führt uns endlich auf die letzte Reihe von Stellen, in denen Jehova unter jeden Umständen der einzig mögliche Gottesname sein muß. Die Propheten nämlich, wo und wann sie reden, reden nicht durch Elohim getrieben, sondern durch Jehova angefeuert, durch Jehovas Einfluß mächtig getrieben. Daher der Propheten beständiges נְאֻם יְהוָה, womit ein נְאֻם אֱלֹהִים nie wechselt. So kommt auch in der Historiographie außer diesem (s. 2 Reg. 9, 26. 19, 33. 22, 19.) stets vor וַיְהִי דְבַר יְהוָה und ähnliche Redensarten 1 Sam. 3, 1. 7, 21. 15, 2. 2 Sam. 7, 4. 5. 8. 11. (wo הִגִּיד synonym) 1 Sam. 16, 1. 2. 7. 12. 24, 11. 12. 23, 11. 12. 24, 5. 9, 15. 17. 10, 18. Jos. 1, 1. 3, 7. 4, 1. 8. 10. 15. 5, 2. 9. 6, 1. 7, 10. 8, 1. 10, 8. 1 Reg. 2, 27. 6, 11. 8, 20. 13, 1. 2. 5. 9. 17. 18. 14, 17. 15, 29. 16, 1. 7. 13. 34. 17, 2. 5. 8. 19, 9. 20, 35. 21, 17. 28. 22, 14. 19. 23, 28. 38. 2 Reg. 3, 12. 4, 14. 7, 1. 16. 9, 26. 36. 10, 10.

17. 14, 25. 20, 4. 16. 23, 12. 24, 2;[1]) und noch häufiger ist auch in den historischen Büchern das כֹּה אָמַר יְהוָֹה im Munde der Propheten, nebst Ausdrücken, wie נָשָׂא מַשָּׂא 2 Reg. 9, 25; הִרְאָה 8, 10. 13. und dem Gegentheil von allen diesen הֶעֱלִים יְהוָֹה 2 Reg. 4, 27. Jehova sendet ferner stets die Propheten (שָׁלַח יְהוָֹה) Jud. 6, 8. 1 Sam. 12, 11. 15, 1. 2 Reg. 2, 2. 4. 6; daher eben heißen sie stets נְבִיאִים לַיהוָֹה 1 Sam. 3, 8. 1 Reg. 18, 4. 13. 23. 2 Reg. 3, 11. 17, 13; und die Priester כֹּהֵן יְהוָֹה 1 Sam. 14, 3. 22, 17. 21; מְשָׁרֵת אֶת יְהוָֹה 1 Sam. 2, 11. 18. 3, 1. Was nach Jehovas Gesetzen und unter seiner heiligen Auctorität geschieht, wird mit Jehovas Namen geadelt, wie חַג לַיהוָֹה Jud. 21, 19; פֶּסַח לַיהוָֹה 2 Reg. 23, 21; seiner bloß geschieht beim Opfer und andern mosaischen ritibus Erwähnung, wie זָבַח לַיהוָֹה Jud. 2, 5. 6, 25. 26. 20, 26. 1 Sam. 14, 35. 15, 15. 21. 16, 2. 5. 1, 3. 21. 2, 17. 2 Sam. 8, 11. 23, 16. 24, 18. 21. 25. 1 Reg. 8, 63. 9, 25. 10, 5. 18, 30. 2 Reg. 23, 9; מִזְבֵּחַ לַיהוָֹה Jos. 8, 30. 9, 27. 22, 19. 28. עֲבֹדַת יְהוָֹה Jos. 22, 27. eben so אֹהֶל יְהוָֹה 1 Reg. 2, 28. 29. 30, und בֵּית יְהוָֹה 1 Reg. 6, 1. 2. 7, 12. 48.

---

1) Sonderbar genug steht dafür דְּבַר הָאֱלֹהִים 1 Reg. 12, 22; allein man hüte sich hieraus einen Einwand zu machen. Die wahre Lesart haben außer vielen Codd. bei Kennicott und de Rossi auch die LXX λόγος κυρίȣ Und eben so hat man denn 2 Sam. 14, 13. zu Gunsten des gewiß richtigen יְהוָֹה zu entscheiden.

12, 26. 14, 26. 2 Reg. 11, 3. 4. 7. 12, 5. 10—15. so wie הֵיכַל יְהוָה 2 Reg. 18, 16. 23, 4. 24, 23. Nur Jehova geschehen Gelübde, daher נָדַר לַיהוָה Jud. 11, 29. 30. 36. 13, 23. 17, 3. 1 Sam. 1, 11. 12. 2 Sam. 15, 7. 8. Wie leicht hätte man hier, sobald man אֱלֹהִים statt des characteristischen יְהוָה gesetzt hätte, an Götzen denken können, denen man geopfert und Gelübde gethan. Nur Jehova sollten die Israeliten opfern und daher war sein Name in allen diesen Redensarten eben so erforderlich, wie reiner Gottesdienst und Entfernung der Götter.

Jehova ist es auch, bei dem man den heiligsten Schwur ablegt; daher נִשְׁבַּע בַּיהוָה 1 Reg. 1, 17. 30. 2, 8. 23. 42. 43. Jud. 21, 7. Jos. 2, 12. 9, 18. 19. 1 Sam. 20, 42. 24, 22. 2 Sam. 19, 8. 21, 7; Jehova als Schiedsrichter und dem höchsten der Götter wird daher in zweifelhaften Fällen das Richteramt übertragen יְהוָה יִשְׁפֹּט בֵּינִי וּבֵינֶיךָ Jud. 11, 10. 27. 1 Sam. 12, 5. 20, 8. 23. 23, 18; bei Jehova zu schwören ist allein erlaubt; daher der feierliche Schwur חַי יְהוָה Jud. 8, 19. 2 Sam. 4, 9. 12, 5. 15, 21. 1 Sam. 14, 39. 45. 19, 6. 20, 3. 21. 25, 26. 34. 26, 10. 29, 6. 1 Reg. 1, 29. 2, 24. 17, 1. 12. 18, 10. 15. 22, 14. 2 Reg. 2, 2. 4. 6. 3, 14. 4, 30. 5, 16. 20. Stehend ist auch die Redensart בָּרוּךְ לַיהוָה Jud. 17, 2. 1 Sam. 15, 13. 23, 21. 2 Sam. 2, 5; denn nur Jehovens Segen ist fruchtbar; יְהוָה ferner, nicht אֱלֹהִים, steht sehr häufig für den heiligen Ort, wo Jehova seinen Sitz auf Erden erkor, wie Jud. 21, 5.

1 Sam. 1, 19. 22. 28. 7, 2. 8, 6. 21. 21, 6. 7. 2 Sam. 5, 3. 6, 5. 14. 16, 21. [1]) Ueberhaupt übt Jehova Strafgericht und Wiedervergeltung unter den Israeliten selbst, wie Jud. 20, 35. 21, 3. 15. 2 Sam. 2, 6. 3, 39. 4, 8. 6, 8. 7, 18. 10, 12. 12, 13. 15. 16, 8. 12. 17, 14. 18, 19. 31. 24, 15. 16. 1 Sam. 1, 23. 2, 25. 3, 18. 11, 7. 12, 3. 7. 13, 14. 20, 15. 16. 24, 13. 16. 20. 25. 30 — 39. 26, 23. 1 Reg. 2, 32. 44. In allen diesen sieht man zwar nicht dieselben Farben des Theokratismus, wie wir sie früher aufgetragen fanden, aber alles entspringt aus dem Gesichtspuncte der nicht durch Elohim, sondern durch Jehova gegebenen Gesetze.

§. 6.

Gebrauch des Namens אֱלֹהִים.

Nachdem wir nun gezeigt haben, in welche Grenzen der Name Jehova bei den Israeliten eingeschränkt ist, und welches die Redensarten sind, in denen ausschließlich dieser Name Statt findet, so wollen wir nun auch seinen Stiefbruder, den Namen אֱלֹהִים, genau untersuchen aus demselben Gesichtspuncte, um aus den vereinten Resultaten beider nachher eine Schlußkette zu bauen, an der sich vergeblich die Hypothesen brechen.

1. Jehova ist der Inbegriff der theokratischen Macht — ein Gott durch die Flüche des Deuteronomium schreck-

1) Vgl. Nolde Concordd. part. hebr. p. 937. edit. Tympii.

lich geheiligt und von den übrigen Göttern als Israels individueller Gott getrennt. Eben daher darf sein Name bloß im Munde seiner Auserwählten sein; ein Profaner würde seinen hehren Namen durch unreine Lippen beflecken. Und wie auch später, da die Juden nicht umhin könnten, ihren Kanon unter die Heiden verpflanzt zu sehen, dieser Wahn in eine Umgestaltung des Worts und eine Verwandlung des heiligsten und im ganzen Gebäude des Mosaismus ausgezeichneten Wortes in ein alltägliches ausartete, [1]) so scheint von jeher die Norm in der hebräischen Historiographie beobachtet zu sein, einen solchen Namen weder in den unheiligen Mund eines Nichtisraeliten zu legen, noch überhaupt in Unterredungen mit ihm den Namen zu gebrauchen. Hier ist vielmehr das allgemeine und generelle Wort אֱלֹהִים gebräuchlich; denn so heißen auch in vielen Stellen (Jud. 2, 17. 6, 10. 10, 16. 14. 16, 23. 24. 1 Sam. 5, 7. 17, 43. 28, 15. 1 Reg. 20, 23. 2 Reg. 1, 2. 3. 6. 16. 18, 34. 19, 13.) die Götter der Heiden, da dieses Wort ja an und für sich gar keinen bestimmten Gott bezeichnet. Und trifft es sich auch, daß unter andern Umständen unbezweifelt der Name יְהוָה stehen würde, so zwingt doch ein solches Zusammentreffen den Namen zu ändern. Wenn Jehovas Bundeslade mächtigen Schutzes gegen Nationalfeinde ins Lager gebracht wird, so würde nach dem Obigen jeder Israelit über den heranziehenden Jehova gejauchzt ha-

---

1) So sieht man den innern Zusammenhang dieser Sache, die man gewöhnlich ganz vereinzelt darstellt.

ben; nicht so die Philister: ihnen ist אֱלֹהִים ins Lager gekommen 1 Sam. 4, 7; ja אֱלֹהִים ist es ihnen, der die Israeliten aus Aegypten befreite 1 Sam. 4, 8, obgleich wir oben dafür als characteristisch den andern Namen mit Recht sahen. Wir bemerkten, daß Schwüre nach stehendem Gebrauche Jehova geschwren werden; nur wenn ein ägyptischer Knabe einen Schwur von David fordert, so denkt er und kann er nur an Elohim denken, הַשָּׁבְעָה לִי בֵּאלֹהִים 1 Sam. 30, 15. Mag auch sonst immer nach den oben angeführten Gründen דְּבַר יְהוָה stehen, Ehud muß, wenn er vor Eglon dem Moabiter reden will, nicht anders als דְּבַר אֱלֹהִים Jud. 3, 20. sagen. Und wenn die Aramäer bloß אֱלֹהִים sagen 1 Reg. 20, 23, so sagt dagegen in derselben Rede v. 28. der Israelit zu seinem Könige יְהוָה, weil es vor ihm erlaubt ist. [1])

2. Handelt aber die Gottheit nicht als Nationalgott der Israeliten, treten in verschiedenen Beziehungen nicht sowohl die Farben des allen übrigen Göttern der Erde entgegengesetzten Jehova hervor, als überhaupt die Bezeichnung irgend eines überirdischen Wesens, so genügt der Name אֱלֹהִים als der gemeinere und niedere. Herrscht irgend ein Nationalinteresse in der Seele des Redenden,

---

1) Nur scheinbar widersprechen hier Stellen, wie 2 Reg. 18, 22. Jes. 36, 15. Denn hier spricht der Schriftsteller fast mit seinen Worten und Gedanken, ohne darauf zu sehen, die Wörter der Feinde genau wiederzugeben; fast wie die römischen Historiker in indirecten Reden, welche sie Feinde halten lassen, oft nostri setzen.

so lebt, wie oben gezeigt ist, Jehova in seinem Munde; ist dieses fern, ist auch sonst keine Beziehung da auf mosaische Opfer und Heiligthümer, so ist der Volksname in Gebrauch. Hier herrscht kein bestimmter Gott, weder Jehova noch die im Gegensatz stehenden Götter der Heiden deutlich in der Seele des Redenden; die Gottheit überhaupt soll bezeichnet werden, fast wie wenn ein Grieche oder Lateiner allein θεος oder dii setzt. So wenn Saul und David Privatfeindschaften folgend Krieg führen und bald der einen bald der andere אֱלֹהִים נָתַן לִי בְיָדִי 1 Sam. 23, 7. 14. 26, 8. ausruft, so steht dieselbe Redensart, welche von Nationalfeinden gebraucht wir oben sehr gut mit יְהוָה verbunden sahen, hier mit Recht mit dem Namen אֱלֹהִים. Denn was soll hier der Nationalgott? Nur irgend eine Gottheit, der nach gewohnter Sitte der Sieg zugeschrieben wird, nicht aber Jehova konnte hier in die Seele des Hebräers kommen. Eben so Jud. 18, 10. Wenn David um die Erhaltung eines ihm geliebten Kindes bittet (2 Sam. 12, 16. וַיְבַקֵּשׁ דָּוִד אֶת־הָאֱלֹהִים), wozu hat er nöthig, Jehova zu bitten? nicht aus Nationalinteresse, noch aus einer andern Ursache. Ferner wenn erzählt wird, wie Jonathan gegen Abimelech, den unrechtmäßigen Thronräuber, gerechtfertigt sei, so ist hier keine Beziehung auf auswärtige Feinde, nichts was den Nationalgott besonders bezeichnen könnte, und daher ist hier אֱלֹהִים eben so beständig (Jud. 9, 7. 23. 27. 56. 57.) als gut. So ist ferner אֵשׁ אֱלֹהִים 2 Reg. 1, 12. ganz allgemein himmlisches Feuer, göttliches, wie auch die dazu gesetzten Worte מִן הַשָּׁמַיִם noch deut-

licher beweisen. Was soll in dieser allgemeinen Bezeichnung der Nationalgott? Aehnliche Beispiele sind in Menge da, wie 2 Sam. 16, 23. 21, 14. Jud. 15, 19. 1 Sam. 22, 3. 10, 9. 26. Job. 2, 10.

3. Endlich die letzte Quelle des Gebrauchs des zweiten Namen ist die bescheidene Ehrfurcht vor Jehova, welche in manchen Fällen den Namen יְהוָה zu setzen verbietet. Jehova ist der Unsichtbare, stets Gleiche; mit ihm einen Sterblichen zu vergleichen ist Sünde; denn er, der Unsterbliche, darf von keinem Sterblichen gesehen werden. Daher sind einige Stellen zu erklären, in denen אֱלֹהִים aus dieser Quelle floß. So wenn Saul Jonathan wegen Uebertretung seines Schwures strafen will, das Volk aber Jonathan seiner von Jehova begünstigten Thaten wegen beschützen will, und die Schuld auf diesen zurückschiebt, so verschweigt es aus Ehrfurcht den Namen Jehova, und sagt אֱלֹהִים עָשָׂה הַזֹּאת 1 Sam. 14, 45. Niemand hat Jehovas Auge erblickt, und kein Sterblicher darf auch nur sagen, er habe ihn gesehen. Wenn daher gleich ein מַלְאַךְ יְהוָה dem Manoah erscheint, welcher, wie bekannt, mit יְהוָה abwechseln könnte, so sagt er doch אֱלֹהִים רָאִינוּ Jud. 13, 22. Ferner wenn Gideon mit Gott, den er um Hülfe gegen die Nationalfeinde bittet, geredet haben soll, so kann er unmöglich mit Jehova geredet haben, es darf nur אֱלֹהִים sein Jud. 6, 36. 39. 40. Eben daher der Euphemismus בֵּרַךְ אֱלֹהִים Gott fluchen 1 Reg. 21, 10. 13. Job. 1, 5. 2, 9. Ist auch ein von Jehova begeisterter Prophet ein Gottesmann, so kann er doch nie אִישׁ יְהוָה

heißen — eine dem Ohr und Gefühl des Hebräers unerträgliche Composition — sondern nur אִישׁ אֱלֹהִים kömmt ihm zu, wie Jud. 13, 6. 1 Sam. 2, 27. 9, 6. 7. 8. 10. Deut. 33, 1. 1 Reg. 12, 22. 13, 1. 4. 5. 13. 22—31. 17, 18. 24. 20, 28. 2 Reg. 1, 9—13. 4, 8. 9. 16. 20. 21. 25. 27. 40. 42. 5, 8. 14. 15. 20. 6, 6. 9. 10. 15. 7, 2. 17—19. 8, 2. 4. 8. 9. 12. 13, 19. 23, 12. 13. Selbst höhere Wesen sind nicht Jehovas Söhne, sondern können nur בְּנֵי אֱלֹהִים genannt werden. Salomo, so weise er auch sein mag, kann nur חָכְמַת אֱלֹהִים zugeschrieben werden 1 Reg. 3, 28. Was Josua aufschreibt, kann er nicht in ein Buch Jehovas schreiben, sondern es ist תּוֹרַת אֱלֹהִים Jos. 24, 26. Und so sieht man denn auch hier, wie genau die Hebräer unterscheiden und wie sehr sie den Namen Jehova heilig und unberührbar hielten.

In der besondern Redensart כֹּה יַעֲשֶׂה לִי אֱלֹהִים 1 Reg. 2, 23. 2 Reg. 6, 31. 1 Sam. 3, 7. 14, 44. 25, 32. 2 Sam. 2, 9. 35. 19, 13, welche sich auch in ihrer ursprünglichen Gestalt כֹּה תַעֲשׂוּן לִי אֱלֹהִים 1 Reg. 20, 10. 19, 2. noch erhalten hat, wird man nie den Namen יְהוָה antreffen. Die Ursache dieser Erscheinung ist unstreitig dieselbe, welche wir in allen vorigen Beispielen sahen. Es scheint nämlich diese Verwünschung erst später — denn in den Büchern vor dem ersten Buche Samuelis kömmt sie gar nicht vor — aus dem Munde des Pöbels in die Bücherſprache übergegangen zu sein, so daß sie eigentlich bedeute: die Götter mögen mich mit dem Leben strafen, fast wie unser:

mich soll der Henker holen. Sich so zu verwünschen, war nur mit dem niedern Namen der Gottheit erlaubt und, wie es scheint, erst allmählig aus dem Munde des Volks gebildet.[1])

---

1) Fassen wir die Fälle, in welchen אֱלֹהִים der einzig richtige Name ist, genauer zusammen, so werden wir auch etwas sicheres über das Auffallende des numerus bestimmen können. Es erhellt nämlich aus dem möglichen Gebrauch dieses Namens deutlich, daß überall die Gottheit im allgemeinen bezeichnet wird, ohne eine bestimmte dabei zu denken. Nur die göttliche Kraft und Hoheit ist überall deutlich, und wenn auch oft die Gottheit der Israeliten darunter verstanden werden kann, so geht dies doch aus dem Worte gar nicht hervor, da sich vielmehr zeigt, wie absichtlich überall, wo die Gottheit im allgemeinen bezeichnet werden soll, der Name יְהוָה vermieden sei. Was hindert nun, daß die Hebräer vor Einführung des Jehovismus durch Moses die Gottheit im allgemeinen eben so durch den Plural bezeichneten, wie die Lateiner dii setzen, in der Absicht keinen bestimmten Gott zu nennen. Und dieser Gebrauch war so sehr herrschend geworden, daß der Singular im Munde des Volks ganz verloren ging. Die Einführung Jehova's als einzigen Gottes und Staatsregenten konnte nun den entschwundenen Singular nicht wieder zurückrufen, zumal in der Meinung des Volkshaufen noch immer der Glaube an mehrere Götter blieb (s. Steger in Henke Magazin für Kirchengesch., Exegese und Religionsphilos. Bd. IV. S. 155—157.). Wohl aber gewöhnte sich der Hebräer jetzt allmählig den Singular des Verbi hinzuzusetzen; je fester er an die Vorstellung eines Gottes zu halten lernte, desto mehr verband er mit der Form, die einmal ungeändert bleiben mußte, diesen Begriff in der übrigen Verbindung, fast wie auch die Syrer viele Pluralformen, deren Singular ihnen verschwunden war, ihrer ursprünglichen Gestalt und Bedeutung unein-

Dies sind die Gründe, nach denen die Hebräer stets statt יְהוָה den andern Gottesnamen gebrauchen müssen;

---

gedenk mit dem Singular des Verbi verbinden (s. J. D. Michaelis *gr. syr.* p. 273.). Doch behielt man den Plural natürlich bei, wo man selbst in den Volksideen noch später mehr an den Ursprung denken mußte, wie in der Redensart כֹּה יֵעָשֶׂה־לִּי אֱלֹהִים, wobeneben sich doch schon auch der Singular יֵעָשֶׂה eindrängt. Eben so Gen. 20, 13. הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים die Götter ließen mich irren, sagt Abraham zu einem heidnischen König. So wenig wir hier in allen diesen Fällen an eine Accommodation des Heidenthums auf die mosaische Constitution denken können, wie noch neulich Rinck über die Einheit der mos. Schöpf. S. 20. gethan hat, eben so wenig können wir einen pluralis excellentiae hier entdecken, wie nach Schroederi *instit. ad fund. ling. hebr.* p. 171. 307. Michaelis *Sup.* p. 88. Gesenius Geschichte der hebr. Spr. S. 18. Lehrgeb. S. 663. 664. angenommen wird. Es läßt sich freilich nicht verkennen, daß dieses schon die spätern Juden geglaubt haben; denn wie diese die Reste des alten Volkspolytheismus immer mehr verbannten, so mußten sie auch den Plural, den sie nun einmal in der Sprache vorfanden, eine solche Bedeutung unterlegen, daß ihr Monotheismus nicht dabei gefährdet wurde. Daher bildeten sie denn auch nach אֱלֹהִים ganz gegen den ursprünglichen Sinn desselben andere Namen, wie קְדֹשִׁים Prov. 30, 3. Jos. 24, 19. und vielleicht auch גְּבֹהִים Kohel. 5, 7. Denn ist die Bedeutung des Plurals bloß jene, warum soll ihn אֱלֹהִים allein haben? Ferner folgten die Punctatoren nach, welche, wo nur sich eine Möglichkeit zeigte, dasselbe hineintrugen. So sprechen sie אֲדֹנִי nicht אֲדֹנָי, wie es gewiß ursprünglich heißen sollte, sondern אֲדֹנַי aus und dafür der Con-

man könnte sie passend die ästhetischen nennen, da sie mehr einfacher Sinn für Schicklichkeit, als etwas anderes hervorbrachte. Zu ihnen gesellen sich die grammatischen. Das Wort יְהוָה nämlich verschmäht aus bekannten Gründen Artikel, Suffixa und den stat. constructus, und fast eben in dem Grade auch das oben §. 4. erwähnte אֵל. Mögen daher auch alle vorher an-

---

formität mit יְהוָה wegen אֲדֹנָי. Dennoch kann dieses und ähnliches die Kritik nicht billigen. Denn was zuerst die Aussprache אֲדֹנִי, אֲדֹנָי und ähnliche betrifft, so ist der Plural אֲדֹנִים, worauf sich doch die Aechtheit jener durchaus stützen müßte, nur den spätesten erst eigen, wie Mal. 1, 6. Jes. 19, 6. und äußerst selten; und wenn auch in den ältern Büchern אֲדֹנִי יוֹסֵף Gen. 39, 20. 42, 30. vorkommt, so ist dies doch gewiß nach אֲדֹנִי בֶזֶק Jud. 1, 5—7. אֲדֹנִי יוֹסֵף zu lesen. Dagegen ist sehr häufig und in den ältesten Büchern הָאָרוֹן, und gerade da, wo die Excellenz des Plural in der Anrede am fühlbarsten geworden wäre, heißt es im Singular אֲדֹנִי und אֲדֹנֵנוּ 1 Sam. 16, 16, ohne das dafür je אֲדֹנַי stände; vgl. auch Gen. 45, 9. Bei בַּעַל ist alles noch klarer. Bloß בְּעָלִיו (denn בְּעָלָה, welches Koh. 5, 10. 7, 12. gewiß Plural ist, kann auch Job. 31, 39. es sein) kann man anführen. Nur sieht man leicht, wie es hier leichter war, allmählig in בעלי (בְּעָלָי) ein Jod einzuschieben, wenn man einmal anfing בְּעָלָו zu sprechen, als aus בַּעַל den Plural בְּעָלִים zu machen. Umsonst wird man sich im ganzen hebräischen Alterthum nach einer solchen Form umsehen, und nur die unsichere Meinung, daß אֱלֹהִים den wahren Gott bezeichne, erzeugte bei Alten und Neuen diese Ansichten.

geführten Gründe einem Schriftsteller den Namen יְהוָה zu setzen rathen, so bestimmen diese Gründe zum Theil ihn, das Wort אֱלֹהִים zu substituiren. So steht neben יְהוָה noch אֱלֹהֵי mit folgendem nomine Jud. 2, 13. 4, 6. 6, 8. 11, 21. 23. 21, 3. 1 Sam. 1, 17. 5, 7. 8. 11. 6, 3. 5. 10, 18. 14, 41. 17, 45. 2 Reg. 2, 14. 9, 6. 10, 31. 14, 25; ferner אֱלֹהִים mit suffixis, mag יְהוָה vorangehen oder nicht, Jud. 3, 7. 6, 10. 26. 8, 34. 10, 10. 11, 24. 2 Sam. 10, 12. 14, 17. 18, 28. 24, 3. 1 Reg. 13, 22. und ähnliche Stellen.

§. 7.

Wechsel beider Namen.

So ist nun, nachdem wir einige Zeit unsern Blick vom Pentateuch abgewandt haben, durch die Fragmente der übrigen Historiographie gezeigt, wie wesentlich sich beide Namen unterscheiden. Indessen könnte doch noch gefragt werden, ob sich nicht oft bei diesem dem ganzen Hebraismus so deutlich aufgedrückten Siegel eine Verwechselung beider Namen einschleiche, und dadurch die von uns aufgestellte Norm vernichte. Wenn es aber überhaupt gewiß ist, daß die Orientalen für gewisse immer wiederkehrende Sachen stehende Redensarten gebrauchen und an diesen fest hängen, so ist dies vor allen bei dem Hebräer mit seinem Jehova zu sehen. Nur wenige Redensarten sind es, in denen es gleichgültig scheint, welchen Namen sie wählten; aber auch hier, wie bald erhellen wird, nie ohne bestimmte Gründe.

1. In der Zusammensetzung מַלְאַךְ יְהוָֹה und מַלְאַךְ אֱלֹהִים herrscht keine Verschiedenheit. Man vergleiche nur Stellen wie Jud. 2, 1. 4. 6, 4. 21. 22. 13, 3. 13—21. mit Jud. 6, 20. 13, 6. 9. 1 Sam. 29, 9. 2 Sam. 14, 17. 20. 19, 28. Allein in der That kann dieses nicht auffallen. Denn von einem Engel, der auch bei Heiden vorkäme während der Zeit, worin die Abfassungszeit dieser Bücher fällt und mit dem die Hebräer ihren Gesandten der Gottheit hätten verwechseln können, wissen wir nichts; folglich fällt der ganze Gegensatz zwischen dem theokratischen Gesichtspunkt und den Heidengöttern hinweg. So setzt also מַלְאַךְ אֱלֹהִים nur überhaupt einen Gottgesandten, während מַלְאַךְ יְהוָֹה deutlicher die Gottheit bezeichnet, welche ihn schickt, vorzüglich passend, wenn sonst eine besondere Beziehung vorhanden ist, welche zu dem Namen יְהוָֹה räth. Fast eben so sehen wir in einigen Fällen אֲרוֹן mit אֱלֹהִים verbunden, wie 1 Sam. 4, 11—17. 5, 1. 14, 18. 2 Sam. 6, 2. 3. 4. 6. 7. 12. Jud. 20, 27, weil die Bezeichnung Gotteslade im gemeinen Leben hinreichte; aber auch יְהוָֹה sehen wir mit jenem Worte verbunden, wie 1 Reg. 2, 26. 3, 15. 8, 4. 6. 2 Sam. 6, 9. 10. 11. 1 Sam. 6, 8. Jos. 3, 13. 17. und sehr schön sehen wir z. B. 1 Sam. 5, 3. 4. in den Worten וְהִנֵּה דָגוֹן נֹפֵל לִפְנֵי אֲרוֹן יְהוָֹה den einen Namen statt des andern auftreten, der gerade hier dem Götzen Dagon gegenüber den passendsten Eindruck macht.

2. Gleiche Ursache herrscht in einem andern Gebrauche, wonach bald יְהוָֹה, bald אֱלֹהִים im Traume zu

den Menschen redet; ist das erste der Fall, so geschieht es nach obigen Bemerkungen mit Recht; redet hingegen אֱלֹהִים, so findet ohne jene Nationalbeziehung bloß der Begriff eines höhern Wesens statt, dem man doch den Traum zuschreiben mußte. So steht יְהוָה durchgängig 1 Reg. 9, 2. 3; hingegen mit אֱלֹהִים gemischt 1 Reg. 3, 5. 10. 11. Oft indessen sind es leise Berührungen der Umstände, welche zu dem einen oder dem andern Namen rathen. So giebt אֱלֹהִים Salomo Weisheit 1 Reg. 5, 9. 10, 24; allein יְהוָה 5, 26. Im letztern Falle sieht Salomo, von Nationalsinn getrieben, auf das Verhältniß seines Gottes zurück, und aus Dankbarkeit erwähnt er des Namen, während der kältere Ton des Erzählers mit Recht den allgemeinen Namen vorzieht.

3. Endlich ist bei dem Verbo שָׁאַל sowohl בֵּאלֹהִים als בַּיהוָה möglich, wie die Stellen Jud. 1, 1. 2. 20, 23. 27. 2 Sam. 2, 1. 5, 19. 23. vgl. mit Jud. 18, 5. 20, 18. 1 Sam. 9, 9. 10, 22. 14, 37. 22, 10. 15. 23, 2. 4. 28, 6. 30, 8. bis zur Evidenz erweisen. Allein auch hier ist der Wechsel zu naturgemäß, als daß er nicht gebilligt werden sollte. Denn indem שָׁאַל בַּיהוָה ist den von Jehova bestellten Priester fragen, hat hingegen שָׁאַל בֵּאלֹהִים den allgemeinen Begriff: eine Gottheit um Rath fragen, wo es eben nicht zweifelhaft sein kann, welche gemeint sei. Erst später als die Israeliten auch auswärtige Gottheiten zu befragen anfingen, wird eben des geraden Gegensatzes wegen stets דָּרַשׁ יְהוָה gesagt; und nun auch mit einer solchen Consequenz (s. 1 Reg. 22, 5. 8. 2 Reg. 3, 11. 8, 9.

22, 13. 18.), daß das Gegentheil nicht mehr denkbar ist.

Trifft es sich nun, daß es auf diese Art gleichgültig ist, welchen Namen der Erzähler wählte, so bleibt doch gewöhnlich ein Schriftsteller etwas lange bei dem einen und setzt den einmal gewählten fort. So steht immer אֲרוֹן יְהוָה 1 Sam. 4, 3—6; aber אֲרוֹן אֱלֹהִים v. 11—23; immer מַלְאַךְ יְהוָה Jud. 13, 6. 9, aber der andre Name v. 13—21.

§. 8.
Resultat.

So sind wir denn am Ende eines Weges, den wir, obgleich er mehrere Nebenpfade befaßte, doch einschlagen mußten, um eine Behauptung nicht auf Hypothesen zu bauen, sondern auf der Grundlage der Dokumente selber, rein geprüft und rein wiedergegeben. Daß die beiden Namen, um die es sich handelt, nicht gleich sind an Ursprung und Gebrauch, daß sie meistens an gewisse und stehende Redensarten mit Grund gefesselt und geknüpft sind, und daß sie mit Grund überall wechseln und gesetzt werden, das ist es, was wir erweisen wollten und, irren wir uns nicht ganz, aus dem Innern der Sprache erwiesen haben.

Blicken wir nun von diesem Standpunct aus zurück auf die Genesis, die so lange unserm Gesichtskreis verschwand, so muß doch offenbar der Grundsatz sehr auffallen, nach welchem die ganze Genesis aus zwei Werken bestehen soll, deren unterscheidendes Merkmahl jene Na-

men seien. So stände denn die Genesis allein da als Zeuge eines solchen Wunders! und ein Verfasser hätte zu alle den Verrichtungen, die wir oben unter dem Namen אֱלֹהִים characterisirt haben, ausschließlich den Namen יְהוָה, oder umgekehrt bei allen Jehova heiligen Sachen das gemeine Wort gebraucht! Daß man aber vom äußern Schein geblendet ein Stück, worin ein oder zweimal das Wort יְהוָה stand, von einem Jehovisten ableitete, oder daß ein Capitel, in dem der andre Name vorkam, ein Elohist geschrieben haben mußte, das läßt sich bloß daraus erklären, daß man nie auf den eigentlichen Unterschied dieser zwei Wörter merkte, wohl gar den einen Namen für später ansah, und so neuen Spielraum für neue Hypothesen erfand. Stellen wir also, bevor wir weiter gehen, vorläufig eine gleiche Untersuchung mit einem andern Buche an, um zu sehen, ob sich auch hier unter der jetzigen Hülle ein Jehovist und Elohist aufthue.

Judices.

Jehova.	Elohim.
I, 1. 2. 4. 19. 22.	I, 7.
II, 1. 4. 5. 7. 8. 10. 11. 12. 14. 15—18. 21. 22.	
III, 1. 4. 7. 8—12. 15. 28.	III, 20.
IV, 1—3. 6. 14. 15.	IV, 23.
VI, 1. 6. 8. 10. 11—14. 16. 21. 22—27. 34.	VI, 20. 31. 36. 39. 40.
VII, 2. 4. 5. 7. 9. 15. 18. 20. 22.	VII, 3.

VIII, 7. 19. 23. 34.	IX, 7. 23. 27. 56. 57.
X, 6. 7. 10. 11. 15. 16.	
XI, 9—11. 21. 23. 24. 27. 29—32. 35. 37.	
XII, 3.	
XIII, 1. 3. 8. 13—21. 23. 25.	XIII, 5—7. 9. 22.
XIV, 4. 6. 19.	
XV, 14. 18.	XV, 19.
XVI, 20. 28.	
XVII, 2. 3.	
XVIII, 6. 7.	XVIII, 5. 10.
XX, 18. 23. 26. 27. 28. 35.	XX, 18. 27.
XXI, 3. 5. 7. 15. 19.	

Verfahren wir nun einmal bei diesen Namen nach jener Theilungshypothese, wornach die Genesis in verschiedene Elohim- und Jehovaurkunden zerstückelt ist! Der Jehovist hätte dann eben so viel Antheil am Buche der Richter, als der Elohist an der Genesis nach de Wette;[1]) er muß die Grundlage sein. Aber Cap. IX, worin kein Jehova, wohl aber oft genug Elohim steht, gehört doch dem Elohisten! und wollte einer dieses durchaus beweisen, auch die Beweise fehlten ihm nicht: das Capitel steht so einzeln da; nichts wesentliches bindet es an das vorige; die Sprache kann kindlicher scheinen — lauter Criterien, nach denen man die Genesis trennt. Die gleich folgenden Capp. X — XII. müßten

1) Beiträge zur Einleit. ins A. T. Bd. II.

dem Jehovisten gehören, denn nie steht in ihnen das alles entscheidende Wort אֱלֹהִים. Will man nun endlich noch zu einer Interpolirung der beiden Namen durch Schreibfehler willkührlich jener Hypothese zu Hülfe kommen, wo sie nicht ausreicht, wer kann da der Willkühr Grenzen setzen? wer zweifeln, daß man so alles zu allem machen kann? Wie keiner an eine Trennung des unleugbar untrennbaren Buchs der Richter denken kann und gedacht hat, so wage es auch keiner, irgend ein anderes Buch nach dem äußern Schein zufälliger Abwechselung von Namen, deren Unterschied viel tiefer begründet ist, in Theile zu zerlegen, welche durch weit andere Criterien getrennt sein müßten! Vergeblich sucht man in den ersten Capp. des ersten Buchs Samuels den Namen אֱלֹהִים; sollen sie nun beweisen, der Erzähler habe den andern Namen nicht setzen wollen? Fast allein wird man im ganzen Buch Josua den Namen יְהוָה finden, aber wirklich aus keiner andern erdenklichen Ursache, als weil dieser fast überall der allein richtige ist. Läßt sich aber beweisen, wie der Gebrauch des einen oder des andern Namen begränzt und bedingt ist, was kann es fruchten, wenn dennoch der Name irgendwo gehäufter ist?

Ja es kann geschehen, daß in einem ganzen Buche oder sonstigen Ganzen der eine Name ganz fehlt, und nur der andre ausschließlich im Gebrauch ist. Ein merkwürdiges Beispiel davon sehen wir im Koheleth. So oft hier auch der Gottesname vorkommt, so wird doch allein der Name אֱלֹהִים gesetzt und den verschwisterten Namen sucht man überall vergebens, nicht etwa weil ein Umar-

beiter später diesen Namen überall statt יְהוָה gesetzt hat,[1]) oder weil es dem Verfasser nicht erlaubt war, den Namen יְהוָה in diesen Schriftzügen auszudrücken und zu schreiben,[2]) sondern weil der Plan und der Inhalt des Koheleth nur diesen Namen gestattete. Denn Koheleth redet von Sachen, die auch nicht in der entferntesten Verbindung mit Jehova und Jehova's Religion stehen; ohne den geringsten Bezug auf israelitische Verfassung und die den Israeliten eigene volksthümliche Ideen der Theokratie berührt er die Gottheit nur so, daß ihre Bezeichnung im allgemeinen genügt; ja seine paradoxen Aussprüche verschmähen oft schon der anständigen Ehrfurcht vor Jehova wegen aus den oben beleuchteten Gründen diesen Namen. So schließt sich der Name יְהוָה überall von selbst aus und der andere Name muß eben so beständig als einzig passend sein.

Hier könnte uns indessen ein Einwand begegnen, der zuvor beseitigt werden muß. So deutlich unterschieden wir nämlich auch das Gespann der zwei Namen sahen, welche in der Historiographie fast allein in Gebrauch sind,

---

1) Wie Nachtigall Koheleth oder die Versammlung der Weisen S. 53. glaubt.

2) Bergst in Eichhorn's Bibl. der-bibl. Lit. Th. X. S. 959. schloß hieraus auf das späte Alter des Buchs, wo es den Juden schon verboten gewesen sei, den Namen יְהוָה auszusprechen. Offenbar sind solche Ansichten nur der Hypothese nachgebildet, mit welcher wir uns hier beschäftigen, und man sieht schon bei solchen Nachahmungen, wie nöthig es sei, einmal die Sache zu erschöpfen.

so könnte man doch sagen, der Unterschied sei erst seit der Gründung des Mosaismus, wie er im Exodus uns erzählt wird, fest gewurzelt und vor den Zeiten desselben, also eben in der Genesis nicht so geregelt und geordnet. Freilich läßt sich bald sehen, daß viele der Redensarten, in denen wir oben als characteristisch den Namen יְהוָה sahen, erst nach den Zeiten in Gebrauch kommen konnten, welche uns die Genesis schildert; eben daher die leichteste Lösung des von vielen falsch erklärten, von andern bloß aufgeworfenen Räthsels, woher es komme, daß in der Genesis der Name אֱלֹהִים seinen Zwillingsbruder an Zahl bei weitem übertreffe. Aber ist es unleugbar, daß eine vorzügliche Nebenabsicht des Erzählers die war, die gerechten Ansprüche der Israeliten auf das von ihren Vorfahren besessene Land Canaan zu zeigen, so ist es wenigstens eben so deutlich, daß der Verfasser erst nach Gründung des Mosaismus sein Werk schrieb. Zu des Verfassers Zeiten waren offenbar beide Namen schon so geschieden, wie oben gezeigt ist; und war auch nicht überall so oft der Name יְהוָה in den frühern Zeiten zu setzen, wie in den spätern, da die Gegenstände fehlten, so läßt sich doch schon für sich selbst vermuthen, daß der Erzähler, wo es nur anging, den Sprachgebrauch seiner Zeit auf die ältere übertrug, ohne kritisch scharfblickend zu scheiden, oder den einen Namen nur herrschen zu lassen. Erblicken wir also in denselben Redensarten, welche wir oben für den einen oder den andern Namen bezeichnet haben, auch in der Genesis, so ist gar kein Zweifel, daß der Verfasser auch in ihr so schrieb und handeln ließ, wie

es zu seiner Zeit Gebrauch war. Bildet er also Kain opfernd, wem kann er opfern als Jehova? oder sollte der Schriftsteller, der Kain nach seiner Zeit handeln ließ, nicht auch in diesen noch weit weniger hervorstechenden Worten seiner Zeit gefolgt sein? Nur in wenigen Fällen konnte er schwanken, und eben da werden wir ihn schwanken sehen. Zu den Propheten spricht, wie oben deutlich gezeigt ist, nur Jehova; denn in Jehova's heiliger Sache handeln sie; wenn aber die Gottheit zu den Personen spricht, welche in der Genesis vorkommen, spricht sie zu ihnen wie zu den Propheten? Offenbar nicht; denn die spätere Jehovareligion und der Eifer für sie war noch nicht da. So gern wir indessen auch hier den Erzähler seine Zeit auf die Farben des alten Sprachgebrauchs übertragen sehen, so hinderte doch auch nichts, den andern Namen אֱלֹהִים in diesem Falle zu gebrauchen.

§. 9.

Untersuchung der einzelnen Theile.

Wie die Vertheidiger jener Hypothese sich nicht bloß im Allgemeinen an der Zerstückelung genügen, sondern auch noch die kleinsten Theile von fremden Bestandtheilen zu scheiden unternehmen, so müssen auch wir hier durch das Einzelne zum Ganzen schreiten. So können wir am passendsten nicht nur was bisher von den Gottesnamen behauptet ist, als Grundstütze der Hypothese auch in der Genesis verfolgen, sondern auch die Nebenweise untersuchen, welcher man sich außer jenen bedient. Doch wird es schicklicher sein, um die einzelnen Theile geschickt zu

einer schönen Mosaik zu stellen, hier die Prüfung von unten anzufangen.

Cap. 49, 29 — 50, 26.

In diesem Stücke treffen wir 50, 17. 19. 20. 24. 25. den Namen אֱלֹהִים. Allein genauer erwogen ist hier stets derselbe Sprachgebrauch, den wir oben §. 6. genauer geprüft haben. So steht אֱלֹהֵי אָבִיךָ v. 17, wo der Schriftsteller auch hätte יְהוָה schreiben können. Oder wollen wir aus dem אֱלֹהֵינוּ, welches Jud. 10, 10, für den bei עָזַב nach obigen Bemerkungen stets gebräuchlichen Jehovanamen steht, vielleicht schließen, daß diesem Schriftsteller jener Name nicht bekannt war? Dazu kömmt noch, daß hier Aegyptier redend eingeführt werden. Ferner das Wort אֱלֹהִים v. 19. ist wieder ganz anderer Natur, als daß der Schriftsteller dafür hätte den andern Namen setzen können. Wer sieht nicht, daß in einer Redensart, wie: bin ich denn an Gottes Statt, d. h. bin ich allmächtig, [1]) schon außer

1) Vater Commentar Th. I. S. 264. 332, dem Gesenius Lehrgeb. S. 835. folgt, übersetzt: bin ich nicht unter Gott? Obgleich diese Erklärung schon früher gegeben ist (s. Poli *Synopsis* T. I. p. 290. Noldii *Concordd. part. hebr.* p. 595.) so ist sie doch der Stelle wenig angemessen. Der ganze Zusammenhang, wo sich die Brüder vor Josef wie vor einem Gott demüthigen und selbst jenes הִשָּׁבֵר לְךָ לַעֲבָדִים aussprechen, paßt viel schöner zu unserer Erklärung. Auch zweifle ich, ob תַּחַת schlechthin, für dienen und unterworfen sein stehen könne; sonst steht doch immer תַּחַת רַגְלַיִם, wie Ps. 18, 39. 45, 6. 47, 4, oder doch ein Ver-

andern Gründen der der bescheidenen Ehrfurcht vor Jehova, den wir oben §. 6, 3. kennen gelernt haben, nur den Namen אֱלֹהִים setzen durfte. Einen Menschen auch nur in Worten an Jehovas Stelle setzen, oder ihn mit dem Unvergleichlichen zu vergleichen, ist Majestätsverbrechen im hebräischen Alterthum, und hier war der Ideentafel des Hebräers nur der niedere Name angemessen. Warum v. 20. 24. 25. אֱלֹהִים gesetzt sei, erhellt wohl genugsam aus der Sache selbst; hier ist keine Nationalbeziehung; Gott wirkt in Josephs Mund und Sinne als leitender Schicksalsstern einer Familie; und dieselbe Redensart, welche wir im Exodus so oft mit dem Namen יְהוָה bezeichnet finden, weil hier Jehova durch sein Volk sich herrlich an Aegyptens Götzen beweis't, und der Hebräer Nationalgott hier überall handelt, würde in dieser Beziehung in Josefs Munde unverständlich sein. Wenn wir nun so jedes אֱלֹהִים unsers Stückes richtig gesetzt sehen, so kann es doch nur einem Zufall zuzuschreiben sein, daß der Name יְהוָה hier fehlt; und der fünfmal vorkommende Name אֱלֹהִים beweist nirgens, weder daß der Schriftsteller den Stiefnamen nicht gekannt, noch daß er ihn vermieden habe.

Aber die trennende Kritik beweist sich außer diesen Namen noch thätig, um uns zu überreden, daß verschie-

---

bum, welches darauf hinführt, wie הַכְּרִיעַ Ps. 18, 40. Vergleichen wir endlich das völlig gleiche וְהָאֱלֹהִים אֲנִי לְהָמִית וּלְהַחֲיוֹת 2 Reg. 5, 7, so werden wir vollens nicht länger an obiger Bedeutung zweifeln.

dene Stücke zusammengefügt seien. Während Astruc[1]) das Ganze dem Elohisten zuschreibt, theilt Eichhorn[2]) ganz abweichend 49, 29—33. dem Elohisten, 50, 1—12. dem Jehovisten, 50, 12. 13. dem Elohisten, 50, 14. dem Jehovisten und 50, 15—26. endlich wieder dem Elohisten zu. Ihm sehen wir de Wette[3]) folgen. Die Gründe der Trennung scheinen aber nicht bloß willkührlich, sondern auch gerade zu gegen den Sinn des Verfassers gerichtet. Warum trennt man 50, 1—12. von der übrigen Erzählung, und schreibt es einem Jehovisten zu, ohne selbst durch den Namen יְהוָה dazu veranlaßt zu sein? Man glaubt, es widerspräche p. 12. 13. Denn während im ersten Theil des Cap. die Trauer bei der Tenne Atad gefeiert werde, sei hier Jakob zu Makfela begraben; während dort alle Aegyptier zugegen seien, sähen wir hier bloß Jakobs Söhne. Das scheinbar Sinnlose, welches in dieser Erzählung herrscht, verschwindet gänzlich, sobald man auf die Sitten der Aegyptier merkt, die hier wie überhaupt in der Genesis überall zu berücksichtigen sind. Nach dem Einbalsamiren und Beweinen des Verstorbenen, welches in Zwischenräumen verschiedener Dauer geschieht, (בְּכָה, חָנַט 50, 2. 3. so wie بكي und حنّط Eutych. Annal. T.

1) *Conjectures* p. 272—286.

2) Einleitung Th. II. S. 316. 326. der zweiten Ausgabe.

3) Beiträge Th. II. S. 167. Ilgen Urkunden S. 300 ꝛc. 484. weicht nur ab, daß er einen ersten und zweiten Elohisten erkennt.

I. pag. 50. edit. SELDEN. Poc.) wird der Leichnam im Hause aufbewahrt. Soll nun der Leichnam nach ägyptischer Weise über kurze oder lange Frist beigesetzt werden, [1]) so geht wieder eine Trauerzeit voraus, und nun erst, nachdem alle Ceremonien vollendet sind, wird der Leichnam dem Schooß der Erde übergeben. Dieses ist von den Alten, die Aegypten am genauesten kannten, hinlänglich beglaubigt. [2]) Und nach diesem Bilde ist völlig die Schilderung von Jakobs Begräbniß copirt. Zuerst stellen die Aegyptier ihre gewohnten Klagen an (סְפַר מִסְפַּד, θρηνεῖν 50, 10.), ohne daß irgendwo erwähnt würde, daß sie auch Jakob wirklich begruben; dies thun erst v. 13. die Söhne Jakobs. Passend ist auch das Lokal der Trauer und der Begräbniß verschieden, da wohl kaum denkbar ist, daß die Aegyptier, denen bekanntlich die nomadischen Israeliten ein Greuel waren (Gen. 43, 32.), mit diesen ihre Ceremonien verbunden haben. Vielmehr blieben sie jenseit des Jordan, während die Israeliten allein hinüberziehen und allein ihren Stammvater begraben. [3]) Stoßen wir aber v. 12. 13. aus, so würde ja eben die Ausführung des Befehls fehlen, worauf doch der

---

1) MICHAELIS *syntagma comment.* T. I. p. 229.

2) Diodorus Siculus in Stroth Aegyptiaca. P. II. p. 189. 191. Herodot II, 88. vgl. GOODWIN Aaron et Moses p. 911. edit. HOTTING.

3) So löst sich selbst, worüber noch Rosenmüller Scholia in Gen. p. 733. zweifelt, ob v. 10. das Wehklagen dem Begraben, welches erst v. 12. folgt, nachfolge. Offenbar wollte der Schriftsteller das Gegentheil.

Erzähler so viel hält, und wir würden ein Glied vermissen, welches die Worte אַחֲרֵי קָבְרוֹ אֶת אָבִיו v. 14, welche eben das Begraben als eben erzählt voraussetzen, gar nicht ersetzen.

Cap. 37, 1—47, 27.

In diesem ziemlich langen Stücke, das selbst einige der Trennungshypothese ergebene Gelehrten zu verbinden glaubten, [1]) entdecken andere wiederum sehr verschiedene Bestandtheile. Wir wollen sehen, ob sich in diesen Theil Einheit bringen lasse.

Astruc, [2]) dem Eichhorn und de Wette [3]) folgen, theilt Cap. 37, 40—47, 27. dem Elohisten, alles übrige dem Jehovisten zu. Betrachten wir diese Theilung zuerst von Seiten der Gottesnamen, so soll Cap. 37. zur Elohimurkunde gehören, ohne daß irgend ein Gottesname im ganzen Cap. vorkömmt. Die übrigen charakteristischen Unterscheidungen aber, welche man [4]) anführt, sind theils an und für sich schon ziemlich kleinlich, um verschiedene Verfasser anzudeuten, theils fallen sie von selbst weg, wenn man eine besondre Jehovaurkunde läugnet.

Cap. 38. soll aus der Jehovaquelle geschöpft sein, weil v. 7. 10. יְהוָה stehe. [5]) Aber gerade hier konnte

---

1) Bertholdt Einleit. Th. III. S. 835 ꝛc.

2) *Conjectures* p. 192—262.

3) Einleitung ins A. T. S. 175.

4) Eichhorn Einleit. Th. II. S. 314.

5) Eichhorn a. a. O. S. 325.

die Redensart רַע בְּעֵינֵי יְהוָה nicht אֱלֹהִים haben, indem, wie oben §. 5. 3. gezeigt ist, jeder Hebräer hier den Jehovanamen gebraucht haben würde. Wie können nun diese zwei Namen beweisen, der Schriftsteller habe den Namen אֱלֹהִים nicht gekannt oder nicht setzen wollen?

Cap. 39. soll jehovistisch sein, weil dieser Name v. 2. 3. 5. 21. 23. ausschließlich vorkomme. Allein v. 2. 3. 21. 23. steht beständig הָיָה יְהוָה אֶת יוֹסֵף und oben §. 5. ist gezeigt, daß in allen Stellen, so oft auch diese Redensart vorkommt, nie אֱלֹהִים stehen kann; wie könnte es nun hier stehen? V. 5. steht בֵּרַךְ יְהוָה; nur auch in dieser Redensart (s. 2 Sam. 6, 12. 7, 29.) steht immer aus dem oben angeführten Grunde יְהוָה.[1]) Aber wozu dieses alles, da, was die Vertheidiger der Urkunden ganz übersehen haben, v. 9. deutlich genug zwischen den andern Gottesnamen אֱלֹהִים steht? aber, wird man einwenden, man schreibe dafür das häufig verwechselte[2]) יְהוָה. Sollen wir also einer Hypothese durch

---

1) Dennoch muß Ilgen Urkunden S. 277. 479. entweder den Namen fünfmal durch den Schreiber verschrieben halten aus dem vorigen Cap., oder aus zwei codices fließen lassen, und v. 9. soll beweisen, daß Elohim der immer zu setzende Name sei!

2) So oft auch die Gottesnamen durch Schuld der Abschreiber verwechselt sein mögen (vgl. Kennicott zu Jud. 4, 23. 1 Chron. 13, 12. 2 Sam. 6, 9. Vater Commentar Th. I. S. 71. 72. und Gedbes ebend. S. 79. Schulz vollständige Kritik S. 278.), so trifft diese Verwechslung doch vorzüglich nur die Namen אֲדֹנָי und יְהוָה und hier aus deutlichen Gründen: denn der Laut ist derselbe. So ist

eine neue zu Hülfe kommen, und leere Vermuthung auf noch leerere gründen? Und stände hier auch יְהוָה, so wäre es nach der §. 6. 1. angegebenen Norm ganz falsch, da ja der heiligste Name nicht durch unheilige Lippen entweiht werden darf.

Cap. 40. Wegen des v. 8. einmal vorkommenden אֱלֹהִים elohistisch. Schade nur, daß der andere Gottesname, wenn er hier stände, jedes Hebräers Gefühl aufs tiefste beleidigt hätte. Wenn Josef spricht: Traumdeuten gehört Elohim an, so hätte hier schon jeder Hebräer an und für sich den niedern Namen setzen können, weil keine Beziehung auf den Nationalgott obwaltet; wenn aber Josef zu den Aegyptiern spricht, konnte er da nach der schon so oft angedeuteten Einschränkung seinen Jehova anbringen?

Cap. 41. Wie deutlich elohistisch! V. 16. 25. 28. 32. 38. 39. 51. 52. überall אֱלֹהִים, nirgens יְהוָה. Aber deutliche Einsicht entzieht auch diesen Schleier den Augen. V. 16. 25. 28. 32. 39. stehen Redensarten,

---

wahrscheinlich יְהוָה statt אֲדֹנָי in den meisten Codd. in den Text Job. 28, 28. gekommen. Weit seltener ist die Verwechslung der beiden Namen, über die es sich hier handelt, als daß man daraus neuen Grund zum willkührlichen Verändern schöpfen könnte. Es beweist dieses unläugbar eben die Verschiedenheit der Namen, die sich noch jetzt offenbart, so daß man es sogleich merken kann, wenn ja einmal der eine Name des andern Stelle mit Unrecht besitzt. Ueber die Abweichungen der Verss. und Codd. in den ersten Capp. vgl. Velthusen in dem §. 10. angef. progr. p. XLII—XLV.

wodurch Josef des Farao Traum so deutet, als wenn Gott dieses oder das darunter verstehen wolle. Hier treffen nun die so oft schon angeführten Gründe der Schicklichkeit wieder ein, welche durchaus den Jehovanamen verschmähten. Konnte auch Josef vor dem ägyptischen Könige seinen Nationalgott anbringen? oder forderte es nicht vielmehr schon die Klugheit, überhaupt die Gottheit zu bezeichnen und sich nach den Aegyptiern zu richten? V. 38. könnte die Redensart רוּחַ אֱלֹהִים, in der wir oben immer charakteristisch den Namen יְהוָה fahen, auffallender scheinen; denkt man sich aber nur diese Worte in Farao des Heiden Munde, so ist alle Schwierigkeit gehoben. Woher hätte auch der ägyptische Sultan den Gott der Familie Jakobs gekannt? Eben so spricht Josef v. 51. 52, eben weil er mitten unter Aegyptiern lebt und auch die Sache den Namen des Familiengottes nicht forderte.

Cap. 42. hat freilich v. 18. 28. den Namen אֱלֹהִים; aber es sei genug, zu zeigen, daß der Schriftsteller nur diesen Namen wählen konnte. V. 18. spricht Josef zu seinen Brüdern, denen er sich noch nicht zeigen wollte als Israels Nachkomme: אֶת־הָאֱלֹהִים יְרֵא אֲנִי. So constant nun auch sonst bei dieser Redensart der Name יְהוָה mit Recht ist (s. 1 Reg. 18, 3, 12. 2 Reg. 4, 1. 17, 25. 28. 31. 32. 34. 41. und andere Stellen), so sieht man doch gleich, warum Josef eben hier den Namen יְהוָה, durch den er sich gleich als einen ihrer Familie angekündigt hätte, vermieden habe. V. 28. aber מַה זֹּאת עָשָׂה אֱלֹהִים לָנוּ entscheidet nichts, da schon

der beinahe zürnende Ton der Bescheidenheit halber den Namen יְהוָה zu setzen verbot.

Cap. 43, 23. spricht ein ägyptischer Bediente zu Josefs Brüdern: אֱלֹהֵיכֶם וֵאלֹהֵי אֲבִיכֶם; konnte dieser wirklich יְהוָה über seine Lippen bringen? nicht zu gedenken, daß schon der stat. const. genugsam den Namen entschuldigt. V. 29. aber spricht Josef noch in derselben Stimmung und Lage, die wir oben sahen.

Cap. 44. In diesem langen Cap. steht bloß v. 16. einmal אֱלֹהִים; allein weder war der Ort unter Aegyptiern passend für den Nationalnamen, noch die Sache selbst dessen werth.

Cap. 45, 5. sagt Josef von sich לְמִחְיָה שְׁלָחַנִי אֱלֹהִים לִפְנֵיכֶם und dieselben Worte wiederholt er v. 7. 8. 9. Hier scheint es, hätte doch der Verfasser dem Josef den Namen יְהוָה in den Mund legen können! Keineswegs. Man merke nur auf den Unterschied von שְׁלַח יְהוָה und שְׁלַח אֱלֹהִים. Ersteres ist, wie oben gezeigt (vgl. noch Num. 16, 28.) den Propheten und andern vom רוּחַ יְהוָה getriebenen Männern eigen, heiligen Aposteln durch Jehovas Kraft gesandt. Dies paßt aber durchaus nicht auf Josef. Dieser wird vielmehr in der ganzen Erzählung mehr durch Zufall, als auf Jehova's Antrieb nach Aegypten geführt, und sich dessen wohl bewußt, nennt er auch nur die Gottheit überhaupt.

Cap. 46, 1. 2. steht אֱלֹהִים von einer Vision, welche Jakob zu Theil wird. Allein daß gerade in diesen

Fällen beide Namen mit gleichem Rechte stehen, ist oben §. 7. 2. gezeigt.

Cap. 47. hat gar keinen Gottesnamen; daher denn die Gründe es entweder zur Jehova- oder zur Elohimurkunde zu schlagen, als auf der bloßen Willkühr begründet von selbst wegfallen.

Cap. 48. Der Name שַׁדַּי steht v. 9. 11. 20. aus Ursachen, welche aus den obigen Bemerkungen deutlich genug hervorgehen. Warum derselbe Name v. 21. stehe, ist oben zu Cap. 50, 24. 25. angegeben. Gerade der Umstand, daß wir hier überall die Namen nicht willkührlich verwechselt sehen, spricht für die Annahme, daß der Verfasser beide Namen kannte und unterschied.

Doch sind es die Gottesnamen nicht allein, welche diese Erzählung andern zu trennen riethen. Noch andre Schwierigkeiten häuft Ilgen, [1]) dem de Wette [2]) folgt. Zwar sind es hier viele Gründe, welche die Gewährsmänner dieser Meinung für sich gebrauchen, um eine von allen Seiten verschanzte Veste zu bauen; manche Waffen von dieser Rüstkammer werden wir im Erfolg der Untersuchung beschauen, und hier genüge es nur die glänzendsten zuerst zu wählen — die innern Widersprüche der Erzählung, wie sie jetzt vor Augen liegt, durch deren Begründung sie sich selbst auflösen würde.

Zuerst also, woher der auffallende Widerspruch, daß

---

1) Ilgen Urkunden S. 418—424. 449. 451. 479.

2) Beiträge zur Einleit. ins A. T. Bd. II. S. 142—167. Lehrbuch der Einleit. S. 175.

bald Ismaeliter 37, 25. 27. 28. 39, 1, bald Midianiter 37, 28. 36. Josef gekauft haben sollen? Sollte der Schriftsteller so willkührlich diese Namen wechseln? Nun könnte man sagen, den allgemeinen Namen habe der Erzähler mit dem besondern der Midianiter abwechseln lassen [1]) und daher sei die Verwechselung entstanden. Aber wodurch kann dies gebilligt werden? Sind doch Midians Söhne verschieden von Ismaels und wo werden sonst Ismaeliter für alle בְּנֵי קֵדֶם gesetzt? Wenn der Erzähler von Jud. 6—8. mit der größten Constanz stets מִדְיָן gebraucht und nur bisweilen das freilich generelle כֹּל בְּנֵי קֵדֶם damit abwechseln läßt, wie konnte er hier, wo doch überhaupt nicht einmal vom ganzen Volke die Rede ist, ungescheut Ismaeliter mit Midianitern abwechseln lassen? Aber Ismaels Nachkommen hatte ihr Reichthum und ihr ausgebreiteter Karavanenhandel zu einem Sprichworte den Hebräern gemacht, und jeder Kaufmann der Art war ihnen ein Ismaeliter. Ist es nun wunder, daß die Söhne Jakobs zuerst bloß eine Karavane Kaufleute sehen (37, 25. 27.), und daß der Erzähler, als sie wirklich vorübergehen (v. 28.) nun alles näher bestimmt und sie midianitische Männer nennt? Hier gerade war die genauere Bezeichnung durch רֹכְלִים אֲנָשִׁים מְדָנִים סֹחֲרִים

---

1) Vater Commentar Th. I. S. 292. Rosenm. *Schol.* p. 373. Aehnlich übersetzen Onk. Syr. Saad. Araber; aber ich zweifle, ob derselbe Schriftsteller, der Midian Gen. 25, 2. so ausdrücklich von Ismael trennt, nach der spätern Sitte alle Araber auf Ismael zurückgeführt haben will.

nothwendig. Eben so heißen auch Jud. 8, 24. die Midianiter und Amalekiter, welche als Handelsleute auch Gold in Menge hatten, Ismaeliter d. h. Kaufleute und handeltreibende Völker aus Osten. Denn sonst aus keiner Absicht setzt der Schriftsteller dort כִּי יִשְׁמְעֵאלִים הֵם hinzu. Nannten aber die Hebräer Kaufleute des Mittelmeers כְּנַעֲנִים, warum sollen sie nach derselben Analogie nicht auch die des Ostens, welche vorzüglich Karavanen führten, Ismaeliter nennen können?

Wie kann ferner Farao zwei Oberste seiner Leibwache haben und Josef bei Potifar in Ungnade fallen und von demselben wieder über die Gefangenen gesetzt werden? Die Lösung ist leicht. Unstreitig war der שַׂר הַטַּבָּחִים auch über das בֵּית הַסֹּהַר gesetzt, wie aus 40, 3. wo sich ein Numerus der Rede בֵּית הַסֹּהַר und מִשְׁמַר בֵּית שַׂר הַטַּבָּחִים entspricht, am klarsten ist. Doch hatte das Staatsgefängniß noch einen besondern Unteraufseher, welcher von Potifars hoher Person abhing und dieser ist es, welcher שַׂר בֵּית הַסֹּהַר genannt wird. Wenn sich nun Josef bei diesem, der nie sein Herr genannt wird, beliebt und unentbehrlich machte, was hindert, daß ihn dieser zum Gefängnißaufseher setzte? Dennoch steht er noch immer vor wie nach unter dem שַׂר הַטַּבָּחִים, und ist noch immer dessen Sklave 41, 12, während er nie ein Sklave jenes Gefängnißaufsehers heißt. Und wie sollte ihn nicht auch sein Herr, wenn er sein Verhältniß mit diesem bemerkte, wieder über die neuen Gefangenen 40, 4. gesetzt haben?[1]) Freilich

1) Die historische Skepsis wegen der Frau Potifars als

räth Josef dem Könige 42, 33. einen über Aegypten zu setzen und v. 34. mehrere Statthalter zu bestellen. Aber was nützen die Einkäufer des Getreides, wenn nicht das von vielen zu betreibende Geschäft ein hoher Mann lenkt und leitet? Erst dieses vollendet das Bild, würdig Faraos völligen Beifall zu erhalten. Auffallend ist es doch, daß derselbe Erzähler, welcher 45, 8. Josef selbst seiner Familie die Erlaubniß nach Kanaan zu kommen giebt, diese 45, 17. wieder von Farao geben läßt. Aber von Farao mußte sie ohne Zweifel gegeben werden, und so gewiß Josef die Sache sogleich seinen Brüdern versichern konnte, wohl wissend, wie viel er seinem Könige gelte, so gehörte doch des Königs Approbation zur Gesetzmäßigkeit des ganzen Unternehmens als ein nöthiges Glied, und der Erzähler unterläßt daher nicht, es zu bemerken. Endlich wie kann Jakob Cap. 48. seine Enkel adoptiren und nachher erst fragen, wer sie sind? So freilich gestellt ist alles widersinnig. Aber ganz etwas anderes will auch der Verfasser. Zuerst erklärt Jakob überhaupt seinen Entschluß und die Art seiner Adoption Josef allein; und mußte dieses nicht vorhergehen, wenn nicht alles unvorbereitet sein soll? Jetzt aber will er ihnen selbst seinen väterlichen Segen ertheilen und nichts ist nun natürlicher, als daß der halb blinde Vater die Enkel, die er überdem in seinem entfernten Gosen wenig gesehen haben mogte, zwar unter dem übrigen Haufen als ausgezeichnet bemerkt, aber doch,

---

סריס hat schon bekämpft Pfeifferi *dubia vexata V. T.* p. 200. 201.

um sich in nichts zu täuschen, noch einmal Josef darum befragt und sie dann näher rücken läßt. So verschwinden diese Schwierigkeiten wie andre, und den weiten Horizont der Erzählung trübt keine finstre Wolke.

Cap. 36.

hat nirgens einen Gottesnamen; daher es hier übergangen wird. Von seiner fragmentarischen Ansicht unten.

Cap. 27—35, 29.

Eine Reihe von Erzählungen, deren innerer Zusammenhang, wie es scheint, hinlänglich gesichert ist. Indessen wollen wir die Trennungsversuche einzeln betrachten.

Cap. 27. soll aus der Jehovaurkunde geschöpft sein, da v, 7. 20. 27. dieser Name vorkomme.[1]) Allein v. 7. 27. ist wieder das Verbum בָּרַךְ mit יְהוָה verbunden, dessen Vorliebe für diesen Namen wir schon früher oft bemerkt haben. V. 20. aber steht die Redensart הִקְרָה יְהוָה לְפָנַי, und schon das hinzugesetzte אֱלֹהֶיךָ zeigt, wie absichtlich hier der verkappte Jakob bei einem religiösen Segen schon darauf hinleiten wollte, indem er selbst den Familiengott hier anführt, der ihm das Wild reichte. Wie sehr konnte dieses den alten Isaak gewinnen! Doch stürzt sich die Hypothese selbst schon durch den Namen אֱלֹהִים selbst, der hier v. 28. neben den andern steht. Vergeblich sucht man den Namen als Fehler zu verwerfen.[2]) Wären auch die codices nicht zu berück-

1) Eichhorn Einleit. Th. II. S. 323. 324.

2) Einen anderen aber nicht besseren Ausweg findet Astruc *conjectures* p. 352.

sichtigen, welche einstimmig אֱלֹהִים lesen; wäre auch die Form der Rede nicht zu beachten, welche poetisch gekleidet den Namen אֱלֹהִים vorzieht: so bringt es doch schon die Stelle selbst mit sich, den niedern Namen zu gebrauchen. Wenn Isaak bittet um Gedeihen der Früchte, reicht da nicht jede Gottheit zu? Derselbe Schriftsteller aber, welcher v. 20. אֱלֹהִיךָ schrieb, konnte der nicht auch hier das nach jedes Hebräers Gefühl passende Wort אֱלֹהִים wählen?

Cap. 28. soll in zwei Theile zerfallen: in die Elohimurkunde v. 1 — 10. und in die Jehovaurkunde v. 11 — 22. Denn im erstern Theile des Cap. kommt v. 4. אֱלֹהִים, im letztern v. 13. 16. 21. יְהוָה vor. Hier genüge es zu zeigen, daß in beiden Theilen die Gottesnamen nur so, wie sie geschrieben sind, nach der Hebräer Vorstellung stehen konnten und eben dadurch die Trennung, welche bloß auf Veranlassung der Gottesnamen gemacht ist, aufzuheben. V. 4. steht zwar אֱלֹהִים, aber wozu יְהוָה gesetzt sein sollte, sieht man keinen Grund, da hier kein Gegensatz gegen heidnische Götter in Isaaks Seele ist. V. 13. steht freilich יְהוָה, aber hier so passend, um Jakob zu erinnern, daß sein Familiengott auch in den fernen Ländern ihm nahe sei, daß das andere Wort hier offenbar kraftlos erscheint. Daß irgend eine Gottheit das Land beherrsche, brauchte Jakob nicht zu erfahren; aber daß sein mächtiger Familiengott auch hier herrsche, das ist es, was er voll Freude v. 16. erkennt. Endlich v. 21. steht וְהָיָה יְהוָה לִי לֵאלֹהִים vollig in demselben Sinne, wie 2 Sam. 7, 24. וְאַתָּה יְהוָה הָיִיתָ לָהֶם לֵאלֹהִים. Wie dieser Schrift-

steller nicht nur beide Namen kannte, sondern sie auch ihrer innern Natur völlig angemessen so unterscheidet, daß Elohim die Gottheit überhaupt ist, Jehova der Nationalgott der Hebräer, so verspricht hier auch Jakob, daß sein Gott nur Jehova sein solle. Wahrlich dieser einzige Vers zeugt genugsam, daß der Schriftsteller völlig so wie jeder andre Hebräer die beiden Namen kannte und unterschied. Doch kömmt ja mitten unter diesen Jehovanamen der andre Name v. 12. 17. 20. 22. vor, und jedesmal passend. Denn v. 12. מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים richtig nach §. 7. 1. Wollte man auch v. 17. bei בֵּית אֱלֹהִים nicht überhaupt das göttliche Wesen, vorzüglich die hier sich sehr passenden Engel verstehen, so ist es aus dem obigen klar, wie jene Wörter mit בֵּית יְהוָה ohne Unterschied wechseln, vgl. Jud. 17, 5. 18, 31. 20, 18. 26. mit Jud. 19, 18. 1 Sam. 1, 7. 24. 3, 15. 2 Sam. 12, 20. Schwierig könnten die Wörter v. 20. אֱלֹהִים עִמָּדִי scheinen, da nach obigen Bemerkungen in dieser Redensart stets יְהוָה in Gebrauch ist. Allein überlegen wir, wie genau v. 21. mit v. 22. zusammenhänge, so daß an eine Trennung nicht zu denken ist, ohne den schönsten Sinn willkührlich zu zerstören, und daß Jakob mit Bedacht erst später v. 22. den Namen יְהוָה wählt, versprechend, daß wenn ein אֱלֹהִים ihn beschützen werde, er unter diesem fortan den Jehova erkennen und verehren werde, so hebt sich jede Schwierigkeit. [1]) Sehen wir

1) Denn offenbar muß man übersetzen: wenn ein Gott mich beschützen wird, so soll dieser mir Jehova

nun aber, wie die Trennung vorgenommen wird. Da hier die beiden Namen theils in einander gewebt sind, theils zu viel, um mit Anstand verändert werden zu können, so müssen die Verse, in denen der Name אֱלֹהִים steht, eingeschoben sein [1]) — eine neue Art der Zusammensetzung. Leicht sieht man indessen, daß diese Verse wegnehmen heißt den Schriftsteller seines besten Schmucks berauben und aus einer fließenden Rede eine hinkende machen. Wie kann man v. 12. trennen? Gesetzt man nehme mit diesem Verse die Leiter (סֻלָּם) aus dem Zusammenhange, wie dunkel sind nun die Wörter v. 13. נִצָּב עָלָיו; denn worauf soll Jehova stehen? oder man lasse die Leiter stehen und streiche bloß die Engel aus, wie konnte der Schriftsteller Jehova allein auf der Leiter denken? Will man aber עָלָיו auf Jehova beziehen und das Ganze gleich in Verbindung mit v. 11. übersetzen: Jehova stand vor ihm, [2]) so ist dies eine Art zu reden und zu denken, die man sonst, so oft auch Gott in Träumen erscheint, umsonst suchen würde. In Träumen spricht Gott bloß, nie stellt er sich vor den Träumenden hin; und wozu wäre auch dieses?

Cap. 29. soll wegen des Zusammenhangs mit der

---

sein. Man hat übersehen, daß אֱלֹהִים ganz unbestimmt gesagt ist; es mußte nach der gewöhnlichen Uebersetzung, welche noch Rosenm. *Schol. in Gen.* p. 448. befolgt, wenigstens הָאֱלֹהִים heißen.

1) Eichhorn Einleit. Th. II. S. 324.

2) Ilgen Urkunden S. 199. 200, der auch S. 178. 475. das Wort Jehova v. 22. für unächt hält.

vorigen Erzählung und des Namens יְהוָה v. 31. 32. 33. 35. jehovistisch sein. Was die Namen anbetrifft, so steht zwar v. 31. וַיַּרְא יְהוָה כִּי שְׂטוּאָה לֵאָה allein oben ist gezeigt, daß gerade bei solcher Vergeltung für Beleidigungen der Jehovaname am häufigsten ist; Jehova mußte der mit Unrecht gehaßten Lea helfen. Daher ist denn bloß dieser Name v. 32. 33. 35. wiederholt. [1]) Soll aber der Zusammenhang mit dem vorigen berücksichtigt werden, so kommen wir nicht auf eine Jehovaurkunde, sondern derselbe Schriftsteller, der früher beide Namen kannte und passend gebrauchte, redet auch nun fort.

Cap. 30. In diesem Cap. steht v. 2. 6. 8. 17. 18. 20. 22. 23. der Name אֱלֹהִים. Dies scheint genug, dieses Stück dem Elohisten zuzueignen. Kömmt nun noch יְהוָה vor (v. 24. 27. 30.), so ist dies hinreichend, entweder Interpolationen anzunehmen, oder wo dieses nicht ausreicht, die Trennungsmethode anzuwenden. [2])

---

1) Nichts desto weniger ändert Ilgen Urkunden S. 176. 177. überall diesen Namen und setzt den andern.

2) Ilgen Urkunden S. 180, der der stehenden Redensart בָּרְךְ יְהוָה ungeachtet Elohim setzen will. Eichhorn Th. II. S. 311. 312. 324, welcher so theilt:

1—13.	14—16.
17—19.	20. zur Hälfte.
20. zur Hälfte. 21—24. halb.	24—43.

Warum nun die einzelnen Namen wechseln, kann aus dem obigen deutlich sein, da die einzelnen Beispiele fast dieselben sind. Den zweiten Grund für die Trennung, welcher aus der doppelten Etymologie entlehnt ist, wollen wir unten beleuchten.

Cap. 31. wird so vertheilt:

1.
2.
3.
4 — 48.
49.
50 — 54.

denn der Name יְהוָה v. 3. 49. stört den sonst gleich bleibenden Gebrauch des Namen אֱלֹהִים. Allein וַיֹּאמֶר יְהוָה steht nach obigen Bemerkungen passend und kann gut mit מַלְאַךְ אֱלֹהִים v. 11. und אֱלֹהִים v. 16. vertauscht werden. Wollte man aber v. 3. weglassen, wie kann Jakob v. 11. von einer Vision sprechen? Der Name אֱלֹהִים aber v. 7. 9. steht von einer Sache, wo keiner den Familiennamen vermissen wird. Sehr dunkel ist v. 49, und da er außerdem noch den Jehovanamen führt, so trägt man kein Bedenken ihn auszustoßen. Mit Vater[1]) aber das וַהַמִּצְפָּה mit עֵד v. 48. zu verbinden, ist wegen des Artikels sprachwidrig und wegen der vielen eingeschobenen Worte zu hart. Offenbar soll eine Etymologie in dem Worte מִצְפָּה liegen, weil darauf יִצֶּף anspielt. Aber wozu gehört es? Nicht zu גַּל, da theils

1) Commentar Th. I. S. 274.

der Artikel dagegen ist, theils der Hebräer gewiß וַיִּקְרָא oder so etwas hinzugefügt hätte. Daher ich denn vermuthe, man solle lesen וְהַמַּצֵּבָה מִצְפָּה, eine Vermuthung eben so leicht als nothwendig. Denn sowohl der Hügel (גַּל) als auch die Säule (מַצֵּבָה) sind aufgerichtet und als Zeugen genannt (v. 45. 46. 51. 52.) und wie jener einen besondern Zunamen bekommt, so billig auch diese.[1]) Wie dem aber auch sei, gewiß ist, daß יְהוָה hier, wo von Zeugen die Rede ist, nach dem obigen nothwendig sei; so wie auch, daß diesen Vers wegnehmen eben so viel ist, als die ganze Stelle verderben. Von zwei Denkmahlen ist die Rede; zwei Zeugen und zwei müssen auch Zunamen bekommen. V. 51. endlich steht אֱלֹהִים als bloßer Gegensatz von אִישׁ am rechten Orte und יְהוָה zu schreiben war hier nicht möglich.

---

1) Der Cod. Sam. hat, wie ich jetzt bemerke, zwar richtig וְהַמַּצֵּבָה, läßt aber מִצְפָּה aus — eine Spur zur vollständigen Lesart. Denn offenbar sind beide Lesarten aus der vollständigen durch ein ὁμοιοτελευτον verstümmelt, nur daß der hebräische Text das eine, der samaritanische das andere Wort beibehielt. Mit vielen Schwierigkeiten verwickelt auch die Stelle Ilgen Urkunden S. 189—191. Man soll v. 50. gleich mit v. 44. verbinden; aber wie feurig wird das Colorit, wenn die Schwörenden gleich an das heilige Wesen denken und sich erinnern, daß sie nicht Menschen zu Zeugen haben. Ferner soll v. 45. Laban gelesen werden statt Jakob, nach derselben Schwierigkeit, wegen welcher schon früher Astruc *conjectures* p. 365. v. 51. in umgekehrter Ordnung יַעֲקֹב וְלָבָן hatte lesen wollen. Ist es aber nicht Laban, der zuerst die Hand zum Frieden reicht v. 44? und kann er daher nicht von sich rühmen, er habe alles, was dazu weiter gehört, veranlaßt?

Cap. 32. soll dem Elohisten gehören. Doch wohl nicht wegen des מַחֲנֵה אֱלֹהִים und מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים v. 2. 3; oder wegen שָׂרִיתָ אֱלֹהִים, רָהָא v. 29. 30? Denn die meisten Redensarten verschmähen hier der Bescheidenheit wegen den höhern Namen. Nicht mit Jehova, sondern nur mit Elohim konnte Jakob ringen; nicht Jehova, wohl aber Elohim konnte Jakob von Angesicht zu Angesicht sehen (רָאִיתִי פָנִים אֶל פָּנִים). Aber in große Schwierigkeiten verwickeln sich die Vertheidiger der Trennungshypothese wegen des Wortes יְהוָה v. 9. Eingeschoben kann es nicht sein; verwechselt auch nicht, denn es geht schon אֱלֹהֵי voran. Nach unserer Ansicht verschwinden diese Nebel. Nicht nur an und für sich ist der hehre Name Jehovas hier im kindlichen Gebete zu אֱלֹהֵי אָבִי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי אָבִי יִצְחָק gesetzt, ein dem Gebete eigenthümliches Zusammensetzen der Namen, wie oben mehrere Beispiele lehrten, sondern auch besonders gut hier als Familienname und zurückblickend auf 31, 3. wo auch יְהוָה stand.

Cap. 33. soll elohistisch sein, weil v. 5. 10. 11. dieser alles entscheidende Name steht. In der That kann aber der Name nichts beweisen, als daß nur er stehen konnte. Denn v. 5. 11. ist von Sachen die Rede, wo nach den Vorstellungen der alten Welt wohl eine Gottheit nothwendig war, aber nicht der Familiengott, worauf gar keine Beziehung ist. Der Bescheidenheit wegen aber ist, wie schon so oft berührt wurde, v. 10. רָאִיתִי פָנֶיךָ כִּרְאֹת פְּנֵי אֱלֹהִים gesetzt. [1])

1) Den Namen sieht sich immer zu vertauschen nöthig

Cap. 34. hat keine Gottesnamen; können diese aber, nur weil sie nicht vorkommen, hinreichender Grund sein, das Stück für eine anderweitige Einschaltung zu halten? [1])

Cap. 35. In diesem Cap. steht v. 1. 7. 9. 11. 13. 15. die Redensarten נְגְלָה אֱלֹהִים, דִּבֶּר, אָמַר und v. 5. חִתַּת אֱלֹהִים — alles Redensarten, bei denen der Gebrauch des Worts אֱלֹהִים am mindesten auffallen muß; wie schon oft gezeigt. Bloß Zufall, nicht Ueberlegung des Schriftstellers häufte den einen Namen in diesem Cap. [2])

Und so hätten wir denn auch diesen Theil durchlaufen und bewiesen, daß die Gottesnamen durchaus keinen Grund zur Trennung reichen können.

Cap. 12—26, 33.

Wir gehen in diesem Stücke weiter, am Prüfstein unserer Untersuchung den Jehovisten und Elohisten anzuzeigen und die Trennungsmethoden zu verfolgen.

Cap. 12. soll aus der Jehovaquelle geschöpft sein, da v. 1. 4. 7. 8. 17. der characteristische Name יְהוָה

Ilgen Urkunden S. 230. 231. 493. Gewiß sind hier die Namen eben so einzig richtig gebraucht, wie 48, 9. von einer völlig gleichen Sache.

1) Eichhorn Einleit. Th. II. S. 314. 316. Noch weiter geht Astruc, welcher alle Capp. worin der Gottesname nicht steht, für Capp. besonderer Art hält.

2) Elohistisch nennt dieses Cap. auch de Wette Beiträge Bd. II. S. 137.

gebraucht sei. [1]) Zu bedauern ists nur, daß wenn der Schriftsteller überall אֱלֹהִים gesetzt hätte, er gegen den reinen Sprachgebrauch der Hebräer gesündigt hätte. Zwar steht der Name יְהוָה v. 1. 4. 17. in den oft berührten Formeln, wie וַיֵּרָא יְהוָה, וַיֹּאמֶר, wo auch der andere Name nach obigen Bemerkungen hätte Statt haben können, nur war der Name wegen des Ausgangs der Erzählung hier vorzüglicher; stehend aber ist, wie oben durch hinlängliche Belege dargethan ist, die Redensart וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ לַיהוָה, sowol in der Genesis 12, 7. 13, 18. 8, 20, [2]) als überall. Endlich v. 17. וַיִּנָּגַע יְהוָה אֶת פַּרְעֹה, wo nach §. 6. durchaus nicht אֱלֹהִים stehen könnte. Wo sind nun Criterien, daß der Schriftsteller den andern Namen nicht setzen wollte oder konnte?

Cap. 13. wieder jehovistisch; denn der Name יְהוָה v. 4. 10. 13. 14. 18. giebt die Entscheidung. Allein hier tritt dasselbe Verhältniß ein wie in dem vorigen Cap. Wie dort nicht Elohim, sondern bloß Jehova gepfert

1) Astruc *conjectures* p. 68—72. Eichhorn Th. II. S. 322.

2) Aus diesen wenigen Stellen schließen Vater Comment. z. d. St. und de Wette Beiträge Th. II. S. 84, daß bloß die Jehovaurkunde Opfer habe. Soll dieses ein Trennungsgrund sein, so müßte erst bewiesen werden, daß man auch זָבַח לֵאלֹהִים sagen könne. Diesen Beweis wird man aber wohl, ich halte mich fest davon überzeugt, schuldig bleiben. Und so stürzt sich auch jenes Merkmahl der fingirten Jehovaurkunde von selbst ein, so viel Gewicht man auch darauf gelegt haben mag. Und auch so haben jene Gelehrte andre Stellen ganz übersehen, wie Gen. 46, 1.

werden konnte, eben so hier der Name Jehova in der Redensart v. 4. וַיִּקְרָא אַבְרָם בְּשֵׁם יְהוָה von einer Handlung, die mit den Opfern eng zusammenhängt. Nur Jehova's Ruhm konnte Abraham verkünden und Jehova steht hier im Gegensatz aller übrigen Götter der Erde. Daher ist denn auch eben hier der Name beständig, wie 12, 8. 21, 33. 26, 25. V. 10. steht mit Recht von der Zerstörung Sodom's בְּשַׁחֵת יְהוָה; denn durch sie bewies sich Jehova als rächender Schutzgott seiner Familie für die Bosthaten der Einwohner, welche daher auch v. 13. ganz recht חַטָּאִים לַיהוָה heißen, wofür, wie oben gezeigt ist, nie אֱלֹהִים gesetzt werden kann. Wegen v. 14. 18. s. zu Cap. 12.

Cap. 14. soll nach Astruc und Eichhorn [1]) ein von den übrigen verschiedenes Stück sein. Da die Stütze ihrer Meinung nicht, wie sonst, die Gottesnamen [2]) sind, so werden wir ihre Gründe besser unten anführen.

Cap. 15. hat fast bloß die Redensarten וַיֹּאמֶר יְהוָה, הָיָה דְבַר יְהוָה (v. 1. 4.) und כָּרַת בְּרִית יְהוָה v. 18, wofür, wie oben gezeigt ist, nie אֱלֹהִים gesetzt

1) Astruc *conjectures* p. 75—79. Eichhorn Th. II. S. 264. 326.

2) V. 22. steht jedoch יְהוָה und hier bei dem Schwören, wie gezeigt ist, einzig passend. Ilgen Urkunden S. 98. 441. hält es für falsch, theils weil hier sein Eliel sprechen soll, theils weil hier der Name אֵל עֶלְיוֹן gleich folge. Sehr passend aber setzt hier Abram beide Namen zusammen, um zu zeigen, wie Melchisedeks Gott auch der seinige sei. So erst hat der Segen v. 19. Wirksamkeit.

werden kann. Ferner sagt Gott hier v. 7. אֲנִי יְהוָה, völlig wie Jud. 6, 10; denn אֲנִי אֱלֹהִים ist nach obigen Bemerkungen unmöglich. In Abrahams feierlichen Anreden und Bitten aber ist, wie wir schon oft in der Genesis und in andern Schriften bemerkten, die Zusammensetzung אֲדֹנָי יְהוִה v. 2. 8. gebräuchlich, der nie אֲדֹנָי אֱלֹהִים substituirt werden kann.

So beständig nun auch der Name Jehova in diesem Cap. sein mag, so sieht sich doch Ilgen[1]) gezwungen, überall den andern Namen zu setzen, weil nur dieser in sein gefaßtes System paßt. Umsonst sucht er dieses durch die Punctation אֲדֹנָי יְהוִה v. 2. zu beweisen; sie beruht auf ganz anderen Gesetzen; und erst daher ist die Lesart einiger Codd. יְהוָה אֱלֹהִים zu erklären; denn dieses ist dem Laute nach jenem ganz gleich und bald folgte auch die Feder dem Tone. Unmöglich konnte ein Hebräer v. 2. 7. 8. 12. einen andern Namen als den Jehovas setzen: hier stemmen sich Sprachgründe, welche die ästhetisch-religiöse Ansicht eines ganzen Volks billigt, der Gewalt entgegen und zeigen die Aechtheit der Namen durch sich selbst bewiesen.

Cap. 16. Die Redensart מַלְאַךְ יְהוָה v. 7. 9. 10. 11, die Verbindung יִשְׁפֹּט יְהוָה בֵּינִי וּבֵינֶיךָ v. 5, der, wie oben gezeigt ist, beständig nur dieser Name eigen ist, und die Fügung עִצְּרַנִי יְהוָה v. 2, welche von derselben Sache auch sonst (1 Sam. 1, 5.) als characteristisch vorkömmt, sind zu schwache Merkmahle, als gerade nach ihnen die Urkunden zu sondern. Denn sie be-

1) Ilgen Urkunden S. 107—110. 469.

weisen nicht, daß der Schriftsteller den Gebrauch des andern Namen ausschloß.

Cap. 17. enthält eine Vision in Gesprächen mit Gott und Abraham. Sehr passend wechselt daher, wie wir dieses schon in sehr vielen ähnlichen Fällen sahen, vorzüglich wo die Sterblichen selbst mit dem höchsten Gott redend eingeführt werden, der Name יְהוָה v. 1. mit אֱלֹהִים v. 3. 9. 15. 18. 19. 23. Wie konnte man nun, bloß um im ganzen Cap. den Elohisten sprechen zu lassen, den ersten Vers als unächt verweisen? [1]) Gesetzt man ließe den ersten Vers weg, fängt nun nicht die Rede, früher schön sich rundend, ganz unterbrochen an, ohne selbst Veranlassung und Zweck des folgenden anzugeben? Wegen der Redensart לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים v. 7. 8. wo durchaus nicht יְהוָה stehen konnte, s. oben zu 28, 4.

Cap. 18. soll jehovistisch sein. Allein v. 1. 13. 17. 20. 22. 26. 33. stehen die Verbindungen וַיֵּרָא, וַיֹּאמֶר יְהוָה, welche, so oft sie angeführt sind, eben so oft ihre Ungültigkeit dargethan haben. Auch giebt der Wage nicht den Ausschlag die Redensart שָׁמַר דֶּרֶךְ יְהוָה v. 19, in welcher, wie oben gezeigt ist, אֱלֹהִים nie vorkommen kann.

Cap. 19, 27 עָמַד אֶת פְּנֵי יְהוָה völlig wie 18, 22; v. 13. 14. 16. 24. kehrt der Name יְהוָה als Ur-

---

1) Eichhorn Th. II. S. 308. Vater Commentar Th. I. S. 208. Ilgen Urkunden S. 99, der die Reihenfolge nicht stört, muß doch den Namen verwechseln.

heber der Zerstörung Sodoms wieder, dessen Ursache wir schon gesehen haben. Indessen steht doch in demselben Cap. v. 29. das Wort אֱלֹהִים. Daher muß von nun an der Elohist sprechen, zumal auch eine Wiederholung hinzuzukommen scheint. [1]) Von der scheinbaren Wiederholung wollen wir unten reden; der Gottesname aber steht in der Redensart וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים untadelhaft, da hier gerade keine Nationalbeziehung ist. [2])

Cap. 20. muß vor dem Richterstuhle der Trennungskritik elohistisch erscheinen; denn v. 3. 6. 11. 13. 17. steht dieser alles entscheidende Name. Nichts desto weniger glaube ich behaupten zu müssen, daß wenn der Schriftsteller an einer Stelle einmal יְהוָה gesetzt hätte, er jedes Hebräers Gefühl beleidigt hätte. Denn v. 3. 11. hat Abimelech, König von Gerar, eine Vision; nun kann aber nach oft berührtem Sprachgebrauch nicht Jehova, sondern nur Elohim einem Heiden erscheinen; v. 11. 13, wo Abraham zu Abimelech spricht, herrscht derselbe Grund; v. 17. endlich heilt die Gottheit Abimelech und dessen Frauen, wo es wohl deutlich genug ist, daß es mehr der Anzeige eines höhern Wesens überhaupt als des Nationalgottes der Hebräer bedurfte. Dagegen der Ver-

---

1) Ilgen Urkunden S. 102. Eichhorn Einleit. Th. II. S. 309.

2) In demselben Verse steht indessen auch בְּשִׁחַת אֱלֹהִים gegen den constanten Sprachgebrauch. Ich vermuthe, der Fehler sei durch das gleich folgende אֱלֹהִים entstanden, zumal einige Codd. die wahre Lesart יְהוָה wirklich haben.

fasser v. 18. als constante Phrase ganz recht עֲצֹר יְהוָה setzte, indem wir oben zu 16, 2. gezeigt haben, wie in dieser Redensart der andre Name nie vorkomme. Und so kannte denn der Verfasser nicht bloß beide Namen, sondern gebrauchte sie auch wie jeder andre Hebräer. Indeß sind die Vertheidiger der Theilungshypothese sehr in Noth wegen dieses Verses; zu kritischen Vermuthungen ist kein Raum; den Vers wegzuwerfen leidet der Sinn nicht; es bleibt ihnen also nichts den Namen wegzubringen, als entweder ihn vom Sammler herrühren zu lassen, [1]) oder ein Scholion aus der sogenannten Jehovaurkunde hier anzunehmen. [2]) Fällt aber dieser Vers weg, wie kann man den vorigen Vers verstehen, worin kurz gemeldet war, daß sie geheilt wurden? [3])

Cap. 21. wird von Astruc und Eichhorn so vertheilt:

---

1) Vater Commentar Th. I. S. 221.

2) Astruc *conjectures* p. 105. Eichhorn Th. II. S. 309.

3) Doch hält Ilgen Urkunden S. 93. 444. den letzten Vers für Glossem und sieht sich nun gezwungen v. 17. וַיְרַפֵּא für וַיֵּלֶד auszusprechen. So würde der Erzähler sagen, Gott habe Abimelech, seine Frau, seine Mägde und Kinder geheilt. Warum nicht auch die Sklaven oder was sonst im Hause war? Und wäre es auch, so hätte auf jeden Fall der Erzähler hinzusetzen würden, daß sie krank geworden. Nichts aber von allem in dem Vorigen. Schon daraus, daß der Erzähler bloß Abimelechs Frau und Sklavinnen nennt, geht sein Sinn hervor, und diesem muß v. 18. erst die nöthige Klarheit geben.

1.

2 — 32.

33. 34.

Denn v. 1. 33. steht der Name יְהוָה und dazwischen die vielen andern אֱלֹהִים. Indessen wir hoffen zu zeigen, daß die Namen nur so gestellt passend sind, und eben dadurch wird, wenn keine andere Gründe der Trennung hinzukommen, die Einheit wieder hergestellt. V. 1. stellt יְהוָה in der stehenden Redensart יְהוָה פָּקַד dar, welche so wie ihr Gegensatz עָזַר den Namen אֱלֹהִים verschmähet, s. 1 Sam. 1, 19. Hingegen kann der Name אֱלֹהִים v. 2. 4. 12. in Verbindungen mit אָמַר und דִּבֶּר gesetzt keinen Ausschlag geben, wie schon oft bemerkt ist; auch מַלְאַךְ אֱלֹהִים v. 17, wovon auch das Wort אֱלֹהִים v. 19. noch abhängt, wird uns nicht mehr befremden. Einzig richtig aber ist wiederum אֱלֹהִים im Munde eines Heiden oder von einem solchen gesagt, v. 20. 22. 23, wenn es auch Redensarten sind, in denen sonst bloß יְהוָה in Gebrauch ist. Wie einzig passend aber endlich der Name יְהוָה in der Redensart וַיִּקְרָא בְשֵׁם יְהוָה v. 33. [1]) gesagt sei, wird aus dem bei 12, 4. Gesagten genugsam erhellen.

Cap. 22, 1. 3. 8, stehen die schon oft berührten Formeln נִסָּה אֱלֹהִים, אָמַר; v. 12. die Verbindung יִרְאַת אֱלֹהִים. Beide Gottesnamen sind nämlich bei dem

1) Den Namen hält wiederum für unächt Ilgen Urkunden S. 117. 471, weil er zu seinem Eliel nicht paßt.

Worte יָרֵא möglich, doch mit dem Unterschiede, daß יִרְאַת יְהוָה von der Scheu gegen Jehova als Feind der fremden Götzen (1 Sam. 12, 24. Prov. 1, 7. 9, 10. Ps. 19, 10. 115, 10. 11. 135, 19. außer den oben angeführten Stellen) יִרְאַת אֱלֹהִים aber überhaupt ganz ohne Rücksicht auf den speciellen Gott der Hebräer und mosaische Constitution nur im allgemeinen Gottergebenheit ausdrückt, wie 2 Sam. 23, 3. Gen. 20, 11; das letzte wird offenbar hier erfordert, wenn der Engel zu Abraham spricht, er sei gottesfürchtig und dem Willen der Gottheit ergeben. Stände יְרֵא יְהוָה, so müßte Abraham zum Götzendienst versucht werden; aber nur seine Standhaftigkeit in Ergebenheit in Gott wird geprüft. Der מַלְאַךְ יְהוָה v. 10. 15. wird uns nicht mehr auffallen; in der Phrase נְאֻם יְהוָה v. 16, mag sie nun ächt oder unächt sein, [1]) ist bloß dieser Name möglich, und ich darf mit Zuversicht behaupten, daß in keines Hebräers Mund jemals die Worte נְאֻם אֱלֹהִים kommen konnten. Zwar könnte es auffallen, daß v. 8. אֱלֹהִים יִרְאֶה steht, wofür v. 14. יְהוָה יִרְאֶה gelesen wird; allein bei genauerer Einsicht sieht man auch hier bald die Absicht des Verfassers im Wechseln der Namen. Denn das letzte schien dem Verfasser sowohl auf den Namen

1) Leicht kann man vermuthen, daß diese beiden Wörter hier unächt seien, da erst unter den Propheten diese Worte in Gebrauch sind, im Pentateuch aber dieses der einzige Ort ist, wo man sie antrifft. Nur Num. 14, 28. trifft man sie wieder.

מִרְיָה besser anzuspielen,[1]) als auch der Sache selbst angemessener, da Jehova hier selbst erschienen war.

So hätten wir denn gezeigt, wie passend jeder einzelne Name sei gewählt worden. Weit größere Schwierigkeiten stellen sich hier den Vertheidigern der Theilungshypothese entgegen. Zwei Urkunden können sie nicht annehmen; denn die Geschichte hängt nur, wie man sie jetzt liest, zusammen. Dennoch werden zwei verschiedene Schriftsteller angenommen, ein Elohist und Jehovist,[2]) aus keiner andern Ursache, als weil die Gottesnamen es erzwingen. Und da auch so noch das Wort אֱלֹהִים v. 12. Schwierigkeiten macht, so muß es unter der Härte

---

1) S. Göttinger theolog. Bibl. Th. IV. S. 772. Diese schöne Anspielung geht nach der Aenderung des Namens bei Ilgen Urkunden S. 122. ganz verloren.

2) Astruc *conjectures* p. 109—113, der drei Bestandtheile annimmt; Eichhorn Th. II. S. 310. Ilgen Urkunden S. 117—122. 141—144. 487. theilt wirklich Vers für Vers in zwei Theile und bringt so durch Zusätze, Lücken und andre Mittel, die ihm zu Hülfe kommen, zwei Erzählungen heraus. Das einzige, welches einigen Schein bewirken kann, ist daß der Erzähler v. 3. die Spaltung des Holzes nach einer Sache erzählt, die wir gern nachher geschehen denken. Wie oft aber ist eine genaue Folge in Nebenumständen den hebräischen Erzählern zu wünschen! und wie ungern vermißt man hier das Holz, welches v. 6. 9. nothwendig ist. Der Erzähler hat schon im Sinne, wie nöthig die Erwähnung des Holzes ist; mit dem Gedanken reift die That und er schiebt es hier ein. Auch hatte er so viel Holz nicht nöthig, um dadurch langen Verzug zu bewirken.

der consequenten Kritik fallen, um einen andern Namen Platz zu machen.

Cap. 23. haben Astruc, Eichhorn und Ilgen, denen de Wette [1]) folgt, dem Elohisten zugeschrieben, weil v. 6, und zwar bloß hier, der entscheidende Name steht. Konnte aber der Verfasser in der Zusammensetzung נְשִׂיא אֱלֹהִים Fürst Gottes, den andern Namen gebrauchen, ohne die schuldige Ehrerbietung gegen Jehova zu beleidigen? oder konnte er ihn den Hethitern in den Mund legen?

Cap. 24. ist jehovistisch vor dem Richterstuhl der trennenden Kritik, weil es oft den Namen יְהוָה hat. Nur läßt sich erweisen, daß dieser Name eben so oft stehen mußte, als er hier gelesen wird. Die stehende Redensart בָּרוּךְ יְהוָה, wovon oben schon gesprochen ist, kehrt wieder v. 1. 35. 44; constant ist ferner die Verbindung הִשְׁתַּחֲוָה לַיהוָה v. 26. 52, nach oben gegebenen Gründen, vgl. 1 Sam. 1, 19. 28. 15, 25. 30, 31. 1 Chr. 29, 20. Ferner ist es Jehova, der hier den Isaak keine heidnische Frau aus Canaan nehmen läßt; und eben weil dieses der Jehovareligion characteristisch ist, kann es bloß יְהוָה, nicht Elohim sein, der dieses gebietet und ausführen hilft. Daher denn die übrigen Stellen mit diesem Namen. Stehend ist ferner die Redensart בָּרוּךְ יְהוָה v. 27. so wohl an und für sich, wie 2 Sam. 18, 28. 1 Sam. 25, 32. 39. 1 Reg. 1, 48. 8, 15. und häufig in den Psalmen, als auch weil

1) De Wette Beiträge Th. II. S. 106.

hier schon das beigesetzte אֱלֹהֵי אַבְרָהָם den Namen des Nationalgotts erforderte, wenn einmal ein Name genannt werden sollte. Wie wohl aber der Verfasser auch den andern Namen kannte und gebrauchte, beweist das so oft vorkommende אֱלֹהִים v. 3. 7. 12. 27. 42. 47. nur zu deutlich.

Cap. 25. wird so vertheilt:

	1 — 7.
7 — 11.	
	12 — 18.
19 — 20.	
	21 — 34.

Ohne hier die übrigen Gründe der Trennung zu untersuchen, genüge es zu zeigen, daß die aus den Gottesnamen entlehnten keinen Beweis geben können. V. 21. sehen wir יְהוָה gesetzt; aber die Ursache ist aus 20, 18. deutlich. Ferner דָּרַשׁ v. 22. vom Befragen des Orakels und אָמַר v. 23. vom Antworten kann, wie oben gezeigt ist, mit beiden Namen gleich recht verbunden werden. [1])

Cap. 26, 2. 24. steht die bekannte Verbindung וַיֵּרָא יְהוָה; ganz recht steht Jehova bei בֵּרַךְ v. 12. und ähnlich v. 28. 29; endlich wegen der Formel קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה s. zu 13, 14. Jedoch ist man nicht bloß damit

1) V. 11. steht אֱלֹהִים mit בֵּרַךְ verbunden; freilich nicht nach der gewöhnlichen Art; aber was vermag eine Stelle gegen den sonst so deutlich gesicherten Sprachgebrauch?

zufrieden, dieses Cap. aus der Jehovaquelle abzuleiten; um den beliebten Namen überall zu lesen, soll er auch v. 24. vor אֱלֹהֵי אַבְרָהָם noch eingeschoben werden. Was räth aus? keine kritische Auctorität. Was zwingt uns? etwa weil in dieser Formel immer יְהוָה vorgesetzt wird? auch dies nicht; s. außer vielen andern Stellen Gen. 46, 1. 2. Also bloß dem erdachten Jehovisten zu Gefallen! [1])

Cap. 1—11.

Das letzte Stück, an dem wir am Ziel unserer Untersuchungen, die Jehova- und Elohimstücke prüfen müssen — ein Stück, groß an Schein und unsere obigen Behauptungen scheinen hier zu scheitern. Doch wollen wir sehen, ob wir auch hier wie in dem vorigen den zerrissenen Faden wiederherzustellen vermögen.

Cap. 4. soll jehovistisch sein, wegen des mehrmal vorkommenden Characters יְהוָה. [2]) Aber wo der Name

---

1) Inneren Widerspruch findet Ilgen Urkunden S. 473. 489. darin, daß v. 1. 2. Isaak theils von selbst nach Gerar wandere, theils ihm dieses von Gott zur Wohnung gezeigt werde. Allein unstreitig wollte der Erzähler Isaak seines Vaters Beispiel nachahmen und ihn nach Aegypten gehen lassen und schon geht er südlich nach Gerar v. 1, wo er durch Gott aufgehalten bleibt v. 6. Vom Zeigen eines Landes ist aber gar nicht die Rede: Gott will bloß das Land nennen, wo er bleiben soll (v. 2.) und er thut dieses sofort v. 3.

2) Astruc *conjectures* p. 38—42. Eichhorn Th. II. S. 317. 318. Vater Commentar Th. I. S. 39. Th. III. S. 423. Ilgen Urkunden S. 23—27, welcher hier seinem Systeme gemäß ein elohistisches Stück sieht, sieht sich gezwungen, alle Namen zu ändern. Die Möglichkeit des Aen-

auch steht, steht er am rechten Orte. Denn vom Opfer ist die Rede und von diesem geht alles übrige aus. Nun haben wir aber oben bei mehreren einleuchtenden Beispielen gesehen, wie unentbehrlich der Name יְהוָה bei Erwähnung des Opfers ist. Daher steht also v. 3. הֵבִיא מִנְחָה mit יְהוָה und davon hängt v. 4. ab וַיִּשַׁע יְהוָה אֶל הֶבֶל, so wie die nachherige Unterredung zwischen Jehova und Kain (v. 6. 9. 15.). Indessen kömmt der andere Name selbst v. 25. vor. Hierdurch sind in der That die Vertheidiger des Jehovisten in großer Gefahr, und was bleibt ihnen als die unglückliche Zuflucht zu Emendiren?[1]) Allein bei einer Redensart, wie: Gott hat mir einen neuen Nachkommen gegeben, war nach obigen Bemerkungen schon der niedere Namen hinreichend, vgl. oben zu 33, 5. 48, 9. Dagegen ist v. 26. in der schon oft erklärten Redensart קָרָא בְשֵׁם יְהוָה der Name יְהוָה einzig richtig.

Cap. 5. soll elohistisch sein, weil אֱלֹהִים zweimal vorkomme und dieses so wolle, יְהוָה aber v. 29. hierher nicht gehöre.[2]) Allein der erste Name steht v. 1. allein passend; denn nicht nur, daß an der Schöpfung des Menschen Elohim schon an und für sich thätig sein

---

dern selbst ist durch die Natur der Erzählung unmöglich.

1) Astruc *conjectures* p. 339. nimmt Interpolation an.

2) Astruc *conjectures* p. 42—48. Eichhorn Th. II. S. 304. Vater Commentar Th. I. S. 48. Th. III. S. 423.

kann, so rieth schon die Redensart בִּדְמוּת אֱלֹהִים den Namen Jehova zu vermeiden. Denn nicht dem unsichtbaren über alles Irrdische erhabenen Jehova, sondern nur Elohim kann der Sterbliche sich vergleichen, nach Vorstellungen, die schon oft genug berührt sind. Eben daher steht auch v. 22. 24. וַיִּתְהַלֵּךְ אֶת אֱלֹהִים; denn nur mit Elohim, nicht mit Jehova konnte Henoch vertrauten Umgang pflegen.[1]) V. 29. aber steht der Name יְהוָה ganz richtig, theils in Verbindung mit einem Worte, das in dieser Verbindung nur den Namen יְהוָה bei sich hat (אֲרֵר entgegengesetzt dem בָּרֵךְ), theils in Bezug auf die frühere Stelle 2, 17. Wäre nun wohl je einer darauf gekommen, diesen Vers für untergeschoben zu erklären,[2]) wenn nicht der Gottesname es einer einmal angenommenen Hypothese zu gefallen gerathen hätte? Dazu kömmt, daß man durch eine neue Hypothese zu Hülfe kommen muß, indem man nun v. 28. statt בֵּן lesen muß בַּן, was gar nicht nöthig ist, sobald man die Interpolation ausläßt.

Hierdurch haben wir uns denn den Weg bis zu einer Aufgabe gebahnt, welche die schwierigste von allen ist, zu der

---

1) Es ist wenigstens deutlich, daß diese Redensart, welche die Schrift nur von Henoch und Noah gebraucht, sehr verschieden ist von der הִתְהַלֵּךְ אַחֲרֵי יְהוָה, welche bloß Jehova's Gesetze befolgen bedeutet, obgleich dieses noch vergleicht Rosenmüller *Scholia in Gen.* p. 147. Weder grammatisch noch ästhetisch wird man es rechtfertigen können.

2) Astruc *conjectures* p. 340. und die ihm folgenden.

Geschichte der Fluth.

Cap. 6—9.

Sie leuchtet als ein glänzender Stern vor allen andern am Horizont der Jehova- und Elohimurkunden, und ihre Strahlen durchdringen und erwärmen eigentlich auch den entferntesten Winkel des Systems. Will man das klarste Beispiel der Nothwendigkeit der Trennung beweisen, so ist es immer die Fluthgeschichte, auf welche man zurückkommt. [1])

Um hier den Versuch zu machen, die Einheit wiederum in Trümmern einheimisch zu machen, müssen wir jedoch der Sache selbst wegen ein wenig von dem Gange der bisherigen Untersuchung abweichen. Bisher waren die Beweise für die Trennung fast bloß auf die Gottesnamen beschränkt, und wie sie die Hauptstütze und meistens auch die einzige Stütze für das System war; so war es uns genug sie zu berücksichtigen. Hier aber haben die

---

1) S. unter vielen Astruc *conjectures* p. 48—61. 361—363. Eichhorn Th. II. S. 265. 266. 268. 269. 274. 275. 305—307. 317—321. Ihnen folgen außer Ilgen Dathe *Pentateuchi vers.* p. 54. Pott Moses und David keine Geologen S. 310. 311. Vater Commentar Th. I. S. 61. Th. III. S. 399. 424. 432. De Wette Beiträge zur Einleit. Th. II. S. 44, hier wie bei Schuster älteste Sagen der Bibel S. 186. 200. mit wenigen Modificationen. Selbst Jahn Einleitung Th. II. 1, 97. glaubte trennen zu müssen. Vgl. Velthusen in dem unten §. 10. anzuführenden progr. p. XLI. Auch das Alter wollte man verschieden bestimmen, wie Hasse Aussichten zu künftigen Aufklärungen des A. T. S. 57.

trennenden Gelehrten durch eine Menge anderer höchst scheinbarer und glänzender Gründe ihrer Wagschale ein solches Uebergewicht gegeben, daß dieses auch ohne die Namen schon schwer genug ist.

Alle Gründe der Trennung, die sich als irgend wahrscheinlich vorbringen lassen, sind entweder Wiederholung des Erzählten, oder Widersprüche der Erzählung und Zeugnisse gegen sich selbst, oder Wechsel verschiedener Phraseologie. In letzterer wollen wir hier bloß, wie bisher, die Gottesnamen untersuchen, um die andern unten passender mit andern zusammenstellen zu können.

Zuerst also soll die Erzählung voller Wiederholungen sein, indem der Zusammenschreiber, dessen mechanisches Wesen man hier nicht entbehren kann, auch Stücke hier aufzählte und anreihte, welche sonst dieselben Theile der Erzählung behandeln. So soll 6, 5 — 8. vgl. 6, 9 — 12. 7, 1 — 5. vgl. 6, 14 — 22. 7, 6 — 10. vgl. 7, 11 — 15. 8, 20 — 22. vgl. 9, 1. ꝛc. dieses bezeugen. Bevor wir indessen dieses annehmen, wollen wir erst den Versuch machen, ob sich vielleicht aus der Erzählung, wie sie vor uns liegt, eine andere, wenn auch kürzere, doch keinen Punct des Ganzen übergehende in derselben Ordnung herleiten lasse, um so den Wiederholungen auf die Spur zu kommen.

Die Menschen verschlimmern sich durch sträfliche Gemeinschaft mit Elohim's Söhnen, so daß Gott es bemerkt (6, 1 — 4.). Da er nun alles Streben der Menschen nur zum Bösen gerichtet sieht, beschließt er ihren Untergang (v. 5 — 7.). Noah nur findet Gnade (v.

8.). Denn er war in seiner Zeit rechtschaffen und fromm (v. 9.) und hatte außerdem drei Söhne (v. 10.). Da nun die ganze Erde damals verderbt war (v. 11.) und Gott es sieht (v. 12.), [1]) so entdeckt er Noah seinen Entschluß (v. 13.) und fordert ihn auf, ein Schiff zu bauen, um sich, die Seinigen und den Stamm alles Lebenden zu retten, auch sich mit Speise zu versorgen (v. 14—21.); Noah richtet dies ins Werk (v. 22.). Das Schiff ist bereit; nur noch sieben Tage bis zur Fluth — und Gott befiehlt seinem Vertrauten das fertige zu besteigen mit den Seinigen (7, 1.), bestimmt ihm genauer die Anzahl der Thiere, welche er retten soll (v. 2. 3.), und giebt ihm schon die kurze Zeit von sieben Tagen an, die er übrig hat, so wie die Dauer der Fluth (v. 4.). Noah thut dieses (v. 5.) und geht, sechshundert Jahr alt, im Jahre wo die Fluth kömmt (v. 6.) in das Schiff vor der Fluth mit den Seinigen (v. 7.) und den angegebenen Thieren (v. 8. 9.). Nach den sieben Tagen (v. 10.), im sechshunderten Jahre Noah's am siebzehnten Tage des zweiten Mondes (v. 11.) entsteht nun der Regen, der vierzig Tage und Nächte dauert (v. 12.). Aber gerade zu der Zeit [2]) war es, wo Noah längst mit den Seini-

1) Ueber diese scheinbare Wiederholung und ähnliche s. unten §. 15.

2) Eine Wiederholung, welche sehr großen Schein hat, fällt in 7, 13—16. vgl. 7, 7—9. weg, sobald man bemerkt, daß בָּא v. 13. der Syntax und dem Sinne nach *venerat* ist, וַיָּבֹא aber v. 7. veniebat. Nur dieses will die Erzählung weiter führen, jenes muß auf etwas schon erzähltes zurücksehen.

gen in das Schiff gegangen war (v. 13.) mit allen angegebenen Thieren (v. 14.), zwei gepaart von jeder Art des Lebenden (v. 15.), männliche und weibliche nach Gottes Befehl, und wo Gott die Thür verschlossen hatte (v. 16.). Da nun die Fluth vierzig Tage dauerte, hob sie das Schiff von der Erde auf (v. 17.), welches ganz auf dem Wasser ging, je höher die Fluth auf der Erde stieg (v. 18.). Ja das Wasser bedeckte in seiner Höhe die hohen Berge, so viel unter dem Himmel sind (v. 19.), so daß es funfzehn Ellen hoch sie bedeckte (v. 20.). Nun ertrinkt alles auf der Erde, was nur lebendigen Athem hat (v. 21. 22.) und da alles schon dahin ist, ist Noah und die mit ihm bloß noch übrig (v. 23.), während das Wasser hundert und funfzig Tage über der Erde bleibt (v. 24.). Endlich erinnert sich Gott seines Vertrauten und allmählich läßt er das Wasser, wie es wuchs, wieder abnehmen (8, 1 — 3.) bis das Schiff sich auf dem hohen Ararat senkt und allmählig die Spitzen der Berge erscheinen (v. 4. 5.). Dann schickt Noah Thiere heraus, bis alles draußen trocken ist (v. 7 — 14.). Jetzt erst befiehlt Gott dem Noah herauszusteigen mit allen dem, was er eingeschifft hat (v. 15 — 17.), was er auch eben so thut, wie es vorgeschrieben ist (v. 18. 19.), und ein Dankopfer bringt (v. 20.). Gott läßt sich dieses gefallen (v. 21. 22.) und schließt mit der neuen Welt einen neuen Bund (9, 1. ff.).

So schließt die naive Erzählung, und wer wird nach dieser treuen Darstellung glauben können, es sei etwas zu viel erzählt oder gar eine Sache doppelt referirt. Zwar

würden wir manches kürzer ausdrücken, weniger Zwischenscenen einfügen, und dem Ganzen dadurch das Lebhafte und Mahlerische nehmen; aber wer sieht nicht, daß der Erzähler mit Willen Gott bei jedem noch so kleinen Act thätig sein läßt, daß er hingerissen vom Affect und als wäre er selbst Zuschauer des Schauspiels schildert, wenig der Worte sparend. Er führt uns nicht im Fluge vorbei, sondern wie seine Seele und sein Griffel an dem wunderbaren Schauspiel mit sichtbarem Vergnügen und Erstaunen verweilt, so soll auch der Leser mit ihm weilen und staunen. Darum führt er Gott allenthalben mit den pünctlichsten Befehlen ein; er befiehlt die Arche zu bauen, läßt sie besteigen, schließt die Thür, giebt Befehle zum Aussteigen. Darum ermüdet des Erzählers Geduld nie, wenn er alles, was verdorben und gerettet werden soll, so oft in derselben Reihe wiederholt, und von den Vierfüßlern immer zu dem Geflügel des Himmels, von dem Geflügel zu dem niedrigen Geschöpf der Erde herabsteigt. Solche Wiederholungen, welche sich auch bei der größten Theilung und Zerstückelung dennoch nicht vertilgen lassen, ohne auch so den Geist ihres Erzählers zu athmen, müssen dem Sinn des Urhebers angemessen sein. Wie mahlerisch schön steigt das Wasser! ist es nicht als wenn der Erzähler statt des einfachen und trocknen: das Wasser wurde sehr hoch, uns selbst im einzeln schildern wollte, wie es stieg? Gerade solche getreue Schilderungen aus der lebendigen Natur mit dem hellsten Colorit entnommen, machen den schönsten und eigenthümlichsten Schmuck der hebräischen Historiographie aus. Und dann, wie fest

kettet dennoch eine höhere Einheit das Ganze und bedingt jedes einzelne Glied als unentbehrlich in der Folgereihe der übrigen. Die Erde ist verdorben 6, 11. 12: gewiß hätte der Erzähler dieses sonderbar Auffallende erklären müssen, wenn die Ursache nicht eben genannt wäre. Wenn Gott Noah vorläufig seinen Entschluß mittheilt und ihm den Plan des Schiffes giebt, so ist die Zeit der Ankunft der Fluth noch nicht bestimmt; bloß prophetisch sagt es Gott vorher, daß Noah in das Schiff gehen wird mit allen Seinigen und Thieren (6, 18. 19.). Was hier prophetisch angekündigt ist, wird dann 7, 1. wirklicher Befehl; denn schon ist das Schiff fertig,[1]) und wartet auf Gottes weitern Befehl (7, 1.); und jetzt kann Gott auch die Zeit der schon so nahen Fluth verkündigen.

Von Widersprüchen, welche gegen den innern Zusammenhang der Erzählung zeugen sollen, haben die Vertheidiger der Trennung eigentlich nur einen finden können. Der Elohist nämlich soll zwei Thiere von jeder Art in das Schiff bringen, der Jehovist sieben; jener soll keinen Unterschied machen zwischen reinen und unreinen Thieren, dieser sie genau trennen.[2]) Wahrlich zu fein und zu zugespitzt, um Stand halten zu können. Wenn Gott zuerst Noah den Plan zu seinem Schiffe an-

---

1) Dieses liegt schon allein in הַתֵּבָה 7, 1. wodurch der Erzähler auf das eben erzählte sieht und bei den Lesern voraussetzt, was ohne das vorige mehr als chaotische Nacht deckt. Umsonst übersetzt jenes Wort Ilgen Urkunden S. 31: in ein Schiff.

2) Ilgen Urkunden S. 410.

giebt, so spricht er hier überhaupt nur allgemein, um im Folgenden das Nöthige genauer zu sagen; und so berührt er auch nur die Thiere, mehr um überhaupt ihre Rettung Noah anzudeuten, als schon ihre Zahl anzugeben. Daß die Thiere paarweise eingehen sollen, liegt in der ganzen Anlage; und anders konnte es sich ein Hebräer nicht wohl denken, der die Schöpfung beschrieben hatte. Daher zuerst die allgemeine Andeutung, ein Paar von allerhand Thieren (שְׁנַיִם 6, 19. 20.), männlicher und weiblicher Art, wo es dem Erzähler bloß um diese Notiz zu thun ist, daß sie verschiedenen Geschlechts sind. Dann aber (7, 2. 3.) ist der Unterschied schon genauer; paarweis sollen alle Thiere eingehen, (dies liegt in den wiederholten וְנִקְבָה זָכָר אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ), aber von den reinen sieben Paar, von den unreinen nur ein Paar. Stehen sie so in Reihe und Glied, so kann beide der Erzähler wieder zusammenfassen und von reinen und unreinen zusammen sagen, daß sie zwei und zwei eintraten (7, 9. 15.). Auch sollen nicht alle Thiere so nach reinen und unreinen gesondert werden, sondern nur die größern und die Vögel; denn bei den übrigen kleinern ist dieser Unterschied nicht. Und dennoch müssen auch diese gerettet werden, wie sonst immer zugefügt wird, woraus schon allein erhellt, daß der Erzähler das Vorige und Folgende im Zusammenhange schrieb. Aecht hebräisch ist dieser Zug, und hier vorzüglich passend, da Noah nachher von den reinen, wie 8, 20. ausdrücklich gemeldet wird, Opfer und auch wohl Nahrung nehmen muß. Die Zahl der Thiere bestimmt eigentlich nur eine Stelle, und

dies muß hinreichend sein; daß alle Thiere aber paarweis eintraten, gehört zu der schönen Darstellung des Ganzen.

Was zuletzt den Wechsel der Gottesnamen betrifft, so kann es uns gleich anfangs nicht auffallen, wenn 6, 3. וַיֹּאמֶר יְהוָה steht. Hier ist Jehova Weltrichter und im Zorn über die בְּנֵי אֱלֹהִים entbrannt, welche nicht ein ihnen ähnlicher Elohim, sondern nur Jehova richten kann. Die Zusammensetzung בְּנֵי אֱלֹהִים v. 2. 4. aber ist einzig richtig, da das Gegentheil gegen jedes Hebräers Gefühl ist, so wie auch v. 8. nach obigem der Name Jehova einzig richtig ist. Wegen der Phrase הִתְהַלֵּךְ אֶת אֱלֹהִים 6, 9. s. zu 5, 22, wo gezeigt ist, daß bloß dieser Name in solcher Verbindung möglich ist. Daß aber bei וַיֹּאמֶר und וַיַּרְא der eine Name mit dem andern als gleichbedeutend wechseln kann, ist oft schon bewiesen; hier bestätigt sich dasselbe 6, 12. 13. 7, 1, wornach sich denn auch צַוָּה 6, 22. 7, 5. 9. 16. richtet. Doch wird der Wechsel, welcher sich schon so sonderbar zu erweisen schien, durch die Worte וַיִּסְגֹּר יְהוָה בְּעַדוֹ heftig gestört; daher denn nichts übrig ist, als entweder gewaltsame Transposition, [1]) oder das leichteste und schwerste Mittel unter allen, Interpolation durch ein Glossem. [2]) Aber gerade hier steht die Nachricht recht, denn die Thiere sind eben in das Schiff gegangen; und es fehlt einer, der durch die

---

1) Eichhorn Einleitung Th. II. S. 298. 320.

2) Astruc *conjectures* p. 345. Vater Commentar Th. I. S. 71. 72.

Schließung des Eingangs zum Schiff das Gemählde wie das Heil Noahs vollende.

Cap. 8. soll elohistisch sein bis v. 19; das übrige ist aus der Jehovaquelle geschöpft. Für das erste entscheidet der Name אֱלֹהִים mit וַיִּזְכֹּר und וַיֹּאמֶר verbunden nicht (v. 1. 15.); v. 20. 21. aber kann es doch nach den Vorstellungen und Ausdrücken jedes Hebräers nur Jehova sein, dem geopfert wird.

Cap. 9. im Anfange elohistisch. Indessen treffen wir hier wieder bloß die nichts beweisenden Zusammensetzungen וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים v. 8. 12. 17; einzig richtig ist בְּצֶלֶם אֱלֹהִים v. 6. vgl. zu 5, 1. Zwar könnte es auffallen, daß v. 1. bei בָּרַךְ, mit dem wir sonst nur den Namen יְהוָה verbunden sehen, der andere Name steht; allein bedenkt man, daß dieser Name hier mit וַיֹּאמֶר zusammengesetzt nur auf ein Segnen mit Worten gehen kann, so ist auch der Zweifel gehoben. Dagegen treffen wir am Ende v. 26. יְהוָה so richtig mit בָּרוּךְ verbunden, daß nach constantem Sprachgebrauch der andere Name nicht möglich ist. [1]) Eben so richtig folgt aber auf jenen v. 27. gleich der andere. Denn hier kann der Hebräer Gott Jehova wohl Semiten beglücken; aber Jafet kann nicht Jehova ausbreiten, sondern nur Elohim.

Außer Cap. 10. 11, wo der Name יְהוָה nur vom Thurmbau, welcher des höchsten Gottes Zorn reizte und wo, wie überall, wo die Menschen der Gottheit zu nahe

1) Doch muß den Namen יְהוָה v. 26. für ein Glossem halten Ilgen Urkunden S. 468.

treten, kein Elohim, sondern der lebendige Jehova wirken muß, und 10, 9. wo die Zusammensetzung mit לִפְנֵי יְהוָה nur diesen Namen dulden konnte, ist uns nun weiter nichts übrig, als die drei ersten Capitel zu untersuchen, und mit ihrer Kritik die bisherigen Untersuchungen zu endigen.

Was den Namen אֱלֹהִים im ersten Stück (Cap. 1—2, 3.) betrifft, so konnte hier in der That kein passenderer Name gewählt werden, so häufig er auch vorkommt und immer wiederholt wird. So will es nämlich die ganze Anlage des Erzählers und die Art, wie er die Gottheit handeln läßt. Sehen wir erst auf einzelne Andeutungen, um daraus das Ganze zu erklären, so muß uns gewiß zuerst auffallen, wie passend der Name אֱלֹהִים v. 27. in der Redensart בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ wiederholt ist. Denn nur Elohim kann der Mensch, wäre er auch der erste und göttlichste unter allen, in seiner Gestalt an die Seite gesetzt werden; wie konnte ein Hebräer sich je den Sterblichen, Zerbrechlichen, an Jehovas, des Unsichtbaren, Ewigen, Unvergänglichen Seite denken und es wagen, den eben geschaffenen nach dem Bilde Jehova's sich geschaffen zu denken? Ist es schon unheilig, sich Jehova in irgend einem Bilde, mag es auf irgend eine Art sein, zu denken, wie viel mehr sein Bild mit einem Menschen zu vergleichen. Eben daher kömmt es denn, daß so oft diese Redensart wiederholt wird, wie 5, 1. 9, 7. nur dieser Name gesetzt werden kann, nicht als ob die so mit den Namen אֱלֹהִים bezeichneten Stücke sich dadurch wesentlich von sogenannten Jehovastücken unterschieden und

einen Elohisten verriethen, sondern weil nur so ein Hebräer schreiben konnte. Sehen wir dann ferner auf das Ganze und betrachten, wie die Gottheit hier völlig als ein menschlicher Baumeister zu Werke geht, wie sie alles bildet und schafft, wie sie das Werk selbst gut heißt und wie von schwerer Arbeit ruht, so werden wir es wirklich dem Gefühle eines Hebräers wohl passend finden, wenn er überall nicht Jehova, sondern Elohim statt seiner handeln läßt. Der unbeschreiblich Mächtige kann nur wollen und gebieten, nicht menschlich ein Werk vollrichten und in Zwischenräumen sogar, um nicht alles zu vollenden und der Ruhe zu genießen; und nie konnte sich der Hebräer Jehova so menschlich denken, daß er hier in solchen Fällen seinen Namen gemißbraucht hätte. Ist es auch stets Jehova und nie Elohim, der den Israeliten durch Moses seinen Diener Gesetze giebt und sie erhält, so kann es doch nicht Jehova sein, der sie auch aufschreibt; diese menschliche Handlung kann nur Elohim statt Jehova verrichten; daher אֶצְבַּע אֱלֹהִים und מִכְתַּב אֱלֹהִים Exod. 31, 18. 32, 16. Ist dies aber unleugbar, wie kann noch der Name אֱלֹהִים in unserm Stücke auffallen, das in noch viel stärkern Zügen die Gottheit als Mensch handelnd darstellt, das nach Gottes Bilde die Menschen geschaffen werden läßt und menschlicher Zeit und Ruhe die Gottheit unterordnet.[1]) Aber nicht genug, daß wir so

---

1) Es steht auch gar nicht im Wege, was man wohl einwenden könnte, daß Exod. 20, 11. עָשָׂה יְהוָה אֶת הַשָּׁמַיִם steht. Nicht zu gedenken, daß diese bloße

schon aus der ganzen Anlage und der Ausführung der Erzählung den Zweck sehen, welcher unstreitig den Erzähler zu diesem Namen veranlaßte, der Verfasser hat uns selbst in seiner Sprache ein deutliches Merkmahl gegeben, wie er den Namen verstanden wissen wollte. Daß er nicht den einigen Jehova selbst wollte verstanden wissen, sondern die ihm unterworfenen Götter, welche wirken, wo der Anstand Jehova in Thätigkeit zu setzen verbietet, zeigt deutlich genug v. 26. So gewiß es hier ist, daß בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ nicht von Jehova's hehrer Macht verstanden werden kann, eben so deutlich ist נַעֲשֶׂה אָדָם auch von den Göttern gesagt, welche nur nach ihrer Aehnlichkeit und ihrer Gestalt den Menschen bilden können. Schon dies einzige Wort wirft auf das Ganze ein Licht und wie wir hier die Götter ihre untern Rollen spielen sehen, so ist es auch durch das ganze Stück dieselbe niedere Gottheit, welche die Welt nach menschlicher Art und menschlichen Vorstellungen schafft. [1])

Andeutung in den kürzesten Worten nichts gegen die Ausführung vermag, so ist hier der Name offenbar nur wegen des vorigen שַׁבְּתוֹן לַיהוָה genommen und von ihm bekömmt es seinen Sinn.

1) Man hat diesen Plural neuerdings nach dem Vorgange der Alten durch einen Majestätsplural erklären wollen (s. Gesenius Lehrgeb. S. 799.). Zugegeben, daß es überhaupt eine solche Idee im hebräischen Alterthum durchleuchtet (ich kann ihr nicht nachkommen), so ist sie doch, bei dem verbo angenommen, nicht leicht beweisbar. Die Gottheit sollte also nur in zwei Stellen von sich als Majestätsperson sprechen? er, Jehova der Mächtige, warum

Gehen wir nun von dieser Erzählung zu der zweiten weiter, so treffen wir hier eine Zusammensetzung zweier Wörter, die, wie wir nun genugsam entwickelt zu haben glauben, sich sonst stets fliehen, indem der eine Name zwar nicht gerade dem andern gegenüber steht, aber doch beide andern Verbindungen und andern Redensarten gewöhnlich eigen sind, so daß sie sich selten begegnen können. Die Zusammensetzung der Wörter יְהוָה אֱלֹהִים ist in den heiligen Büchern sehr selten und wo sie vorkömmt, in ganz anderer Beziehung als Gen. 2, 3. Nur im Munde des Sprechenden treffen wir sonst diese Zusammensetzung, und hier, indem der Affect des Sprechenden Namen häuft, um seinen Jehova würdig und feierlich zu preisen. So 2 Sam. 7, 22. 25. 28. 1 Sam. 6, 20. Exod. 9, 30. Jos. 22, 22. Deut. 3, 24. 9, 26. Wollte man nun aus diesen Stellen auf Gen. 2. 3. einen

---

spricht er nicht, wenn dieses erlaubt ist, an weit inhaltvolleren Stellen so, wo die Majestät besser paßte als hier. Die Stelle 11, 7. ist der Gen. 1. völlig gleich; auch hier soll nicht Jehova, sondern die untergeordneten Götter Babylon zerstören, wie es denn auch der Anstand fordert, vgl. 18, 19. Daß hier der Name יְהוָה steht, macht keine Schwierigkeiten, da was jene ausführen, wohl auf Jehova als höchsten Urheber zurückgeführt werden kann, nicht aber als von ihm ausgeführt dargestellt wird. Mit dem, was Rosenmüller's Schol. in Gen. p. 81. geben, kömmt man gewiß nicht aus. Daß der Plural je so für den Singular gesetzt sei, kann 2 Sam. 24, 14. nicht zeigen, wo vielmehr die Wörter נִפְלָה־נָּא und אַל אֶפְלָה ganz recht Zusammenhang und Sinn unterscheiden.

Schluß machen, so würde man sich sehr täuschen und auf einen Grund bauen, der selbst erst begründet werden muß. Denn hier waltet nicht Erzählung des Schriftstellers und kalte Darstellung einer Begebenheit, sondern lebendige Rede, die Jehova mit nicht genug Worten auszieren und erheben kann; daher sind es gewöhnlich nicht diese Worte allein, welche zusammengesetzt werden, sondern es häufen sich zu ihnen in eben der Absicht andere, wie חסד. In der einfachen Erzählung des Schriftstellers kömmt solche Zusammensetzung im A. T. sonst nie vor, wenn man die sehr späte Schrift Jon. 4, 6, wo es einmal in der Erzählung steht, ausnehmen will — eine Schrift, welche überhaupt nicht den später vermischten Unterschied der beiden Namen beibehält. Ganz allein und einzig in seiner Art sehen wir daher in der Genesis in einer fortgehenden Erzählung jene Zusammensetzung. [1]) Aber wie die Stelle hierdurch gesondert ist, so hat sie auch in ihrer Darstellung manches eigne und man wird, wenn man auf das Ganze achtet, auch hier eine so ungewöhnliche Zusammensetzung aus der ungewöhnlichen Darstellung und Erzählung selbst ableiten. Theilen wir also einmal die Namen, so werden wir zuerst leicht beobachten können, wie passend hier von der einen Seite nicht Je-

1) Rosenmüller *Schol. in Gen.* p. 93. sagt: nomen יהוה jungit Moses voci אלהים per appositionem, ut lectores statim initio sui operis doceat, Deum custodem populi Hebraei eundem esse illum quem mundi conditorem descripsit. Warum verband aber Moses bei dieser Absicht nicht gleich beide Namen?

hova, sondern אֱלֹהִים eingeführt wird. Elohim bildet hier wieder den Menschen, aber nicht einmal wie in dem vorigen Stücke, durch Schaffen und Wollen, nein aus Erde selbst bildet er ihn; er führt ihn ferner in das Paradies, das er selbst pflanzt, führt dem Menschen Thiere zu, die er eben bildete und so weiter das ganze Stück hindurch. Ferner kann es nur אֱלֹהִים sein; der 3, 22. spricht הָאָדָם הָיָה כְאַחַד מִמֶּנּוּ, denn nur untergeordnete Götter können so von dem Menschen sprechen; Jehova hierher zu bringen, wäre gegen jedes Hebräers Gefühl. Ja der Sinn des Erzählers unter dem Worte אֱלֹהִים ist in den Worten וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע 3, 5. selbst so deutlich ausgesprochen, als es einem hebräischen Erzähler nur gestattet war. In den Mund der Schlange und in ihr Gespräch mit der Eva durfte der Referent ferner nur den Namen אֱלֹהִים legen 3, 2—4. — aus Gründen, welche nach allem obigen weiter keiner Erläuterung bedürfen.

So entschieden es nun scheint, daß eben dieser Name vom Erzähler so vieler zusammentreffender Umstände wegen gewählt ist, so wollte er doch auch gerade hier, wo von den ersten Gesetzen des Menschengeschlechts die Rede ist und zwar eben von solchen, welche auch später der Grund des Mosaismus waren, auch Jehova handeln lassen. Denn Jehova ist es, wie wir schon oft gesehen haben, der allein Gesetze giebt; nicht gegen Elohim, wohl aber gegen Jehova konnten sich nach constantem Sprachgebrauch die Menschen versündigen; nur Jehova ihnen ihre Strafe sprechen. Um solche Beziehungen, die sich

freilich wohl nirgends so als hier begegneten, zu vereinigen, wählte der Referent ein Mittel, wo er zwar Jehova überall wirken läßt als Gesetze gebend und strafend, aber doch Elohim verrichten und sagen läßt, was Jehovas unwürdig ist. Daher die Zusammensetzung von יְהוָה אֱלֹהִים offenbar aus keiner andern Absicht durch das ganze Stück gehalten.[1]) Daß sie bloß hier steht, wer wird das einwenden? Kömmt doch nirgends die Gottheit zugleich in solchen Beziehungen vor. Nur in dem Gespräche der Schlange mit Eva paßt nur der Name אֱלֹהִים; daher er denn hier auch stets wiederholt wird, und eben dieses zeugt, daß der Verfasser wohl unter den Gottesnamen unterschied.[2])

§. 10.

Schlußbemerkungen.

So hätten wir denn vollendet, was wir im Anfange zu beweisen unternahmen; die Gottesnamen selbst, der Grundpfeiler der Hypothese, sind ihre Feinde und sie unterliegt dem, das sie aufrichten soll. Und so glänzend

---

1) In andern Stellen wechselt יְהוָה mit מַלְאַךְ יְהוָה, nicht weil Jehova erscheint, sondern weil dieser durch Jehova wirkt.

2) In große Verlegenheit gerathen wegen der Namen, die so sonderbar zusammengesetzt sind, die Vertheidiger der Urkunden (s. Ilgen Urkunden S. 462—466.). Hat ein Glossator den einen Namen zugeschrieben, wie sonderbar, daß er es bloß hier that! jeder Versuch der Art muß an den ersten Klippen scheitern.

auch gleich anfangs die Hypotheſe in ihrer ſcheinbaren Conſequenz ſtrahlte und in der literäriſchen Welt neuen Erſcheinungen und Ideen die Fackel reichte,[1]) ſo muß ſie doch aus der Reihe der begründeten Ideen verſchwinden.

Zwar fand die Meinung nicht überall gleichen Eingang; hie und da findet auch ſie ihre Gegner. Aber ihre Gründe ſind ſo wenig der feſten Schlußkette der entgegenſtehenden Parthei gewachſen, daß ſie ihr nicht den Vorrang ſtreitig machen können und wenig Aufſehen erregt haben. Schon Herder und Michaelis[2]) zweifelten an der Möglichkeit einer gleichen Ausführung; aber während ſie dennoch den Unterſchied der Namen nach der Trennungshypotheſe anerkennen und billigen, klagen ſie nur die zu große Genauigkeit an, welche ihr ſchädlich ſei. Was nützt es nur die glänzende Seite der Hypotheſe aufzufaſſen? Kann es nach den obigen Bemerkungen befremden, wenn ein Capitel durchgehens den einen oder den andern Namen hat? Jeder Mittelweg iſt hier verſperrt und kann man es einmal über ſich gewinnen, zu glauben, die Gottesnamen ſeien nicht nach tiefer liegenden Grundſätzen geſchieden, ſondern können nach Zufall

1) Sogar zu andern Sachen hat man dieſe Meinung als Thatſache benutzt, wie Koch kleine Odyſſee Vorrede S. XLVII.

2) Herder vom Geiſt der ebr. Poeſie Th. I. S. 345. Michaelis Einleit. in die Bücher A. T. S. 268. 277. 299. Einen Mittelweg ſchlägt auch ein Bertholdt Einleit. Th. III. S. 830. 831.

wechseln, warum soll man nicht weiter gehen und neue Vermuthungen häufen?

Andere gehen in den Angriffen noch weiter und behaupten geradezu die Ungültigkeit des wechselnden Gebrauchs der göttlichen Namen. Denn was könne die Verfasser gehindert haben, beide Namen, welche sich ganz gleich seien, abwechselnd zu gebrauchen, und nur einem blinden Ungefähr sei der ganze Wechsel und die Wahl des Namens überlassen. [1]) So gewöhnlich diese Meinung ist und so annehmbar man sie durch Beispiele unserer Zeit zu machen gesucht hat, so wenig kann sie die Hypothese der Trennung ihrer Kraft berauben. Ist es dem blinden Zufall überlassen, welchen Namen der Verfasser wählen will, und ist einer für alle mögliche Beziehungen hinreichend, warum kann sich nicht ein Erzähler den einen oder

---

1) S. Vater Commentar Th. III. S. 722, der jedoch selbst die Hypothese keineswegs fahren läßt; Rosenmüller *Schol. in Gen.* p. 49. 174. Rinck über die Einheit der mos. Schöpfungsber. S. 19—21. Das Beispiel aus Jon. Cap. 4. ist so wenig entscheidend für den willkührlichen Wechsel, wie dieser aus der Verbindung משה עבר האלהים Dan. 9, 11. 2 Chron. 24, 9. Neh. 10, 30. — einer Fügung, wo sonst nur der andre Name erlaubt ist — mit Recht gefolgert werden kann. Die Spätern achteten nicht auf den Unterschied der Namen: ihnen war schon der Gegensatz Jehova's verschwunden, und damit mußte sich der Nationalgott, den man jetzt überhaupt schon in der Aussprache verloren hatte, gänzlich verlieren. Uebrigens müssen auch die Vertheidiger der Trennung die Namen als völlig gleich ansehen, wie ausdrücklich erklärt Ilgen Urkunden S. 376.

den andern ganz angewöhnen, fast wie Bohadin in seiner Lebensbeschreibung Saladins (edidit A. Schultens. Lugd. Bat. 1732.) Saladin nicht صلاح الدين, wie andere arabische Historiker, sondern stets السلطان nennt. Steht es der Willkühr des Erzählers frei, welchen Namen er setzen will, wie will man die Vertheidiger der Trennungshypothese widerlegen, wenn sie zu unendlichen Veränderungen der Gottesnamen ihre Zuflucht nehmen? Verdächtig ist es freilich, wenn unter dem Joche einer Hypothese sich eben die Namen beugen müssen, welche die Stütze sein sollen; aber jener Fluth von Veränderungen kann bloß ein undurchdringlicher Damm gesetzt werden, wenn man sich überzeugt, daß nur dieser Name passend sei. So zerschellen solche Versuche von selbst. Auffallend muß es doch scheinen, wie, wenn die Namen in der Hand des Erzählers stehen, nur die Jehovastücke opfern und schwören lassen, wie nur die Elohimstücke Träume schicken und tausend andre Sachen eigen haben können. Unangreifbar sind hier überall die Aussprüche der Trenner, wenn man nicht zu andern Waffen greift.

Eine andre Weise den auffallenden Wechsel der Namen in der Genesis zu erklären und zugleich die Trennungsversuche zu umgehen, versuchte Welthusen,[1]) welche, weil sie in ihrer Art einzig ist und den Ansichten der Neuern entgangen zu sein scheint, hier kurz berührt

1) J. C. Velthusen *programma: commendatur sensus veri et falsi monumenta religionis rite aestimaturis.* Helmstad. 1781. p. XXX — XLV.

werden mag. Der Wechsel vorzüglich im Eingange der Geneſis ſcheint Velthuſen nicht willkührlich, ſondern nach beſondern Abſichten Moſes angebracht zu ſein. Zuerſt fange Moſes mit dem Namen Elohim an und fahre darin fort, um in dem Schöpfer die Gottheit zu ſchildern und ihre Idee dem Leſer zu geben; dann gebe er aber ſofort an, daß der Elohim, von dem er bis jetzt geſprochen habe, Jehova ſei (2, 4. ꝛc.) und nicht etwa eine andere Gottheit. Dann aber, da der Leſer nun ſchon genug wiſſe, daß jener Elohim Jehova ſei, laſſe er den erſtern Namen ganz aus (4, 1. ꝛc.) und ſetze nachher wieder den Namen Elohim, damit doch die Leſer immer erinnert würden, daß man ſich unter Jehova den Schöpfer Elohim zu denken habe. Jehova handle, Elohim gebe mehr die zu verehrende Gottheit an; daher der Wechſel. Wohl kann man ſagen, daß dazu freilich im hohen Grade das Gefühl gehört, welches der Verfaſſer empfiehlt; nur wollte Moſes in der Zuſammenſetzung Jehova Elohim jenen Zweck haben; warum fing er nicht gleich ſein Werk damit an? warum hört er gerade da auf, wo wir ihn damit endigen ſehen? nicht zu gedenken, daß dieſes weder einen ächten Unterſchied und Grund des Wechſels begründet, noch die auffallende Abwechſelung in der Folge erklären kann.

Endlich die letzte Art den Wechſel der Namen zu erklären, die mir erſt jetzt bekannt wird und daher hier die letzte Stelle einnehmen mag, verſuchte Haſſe [1]) in der

1) J. G. Haſſe Entdeckungen im Felde der äl-

Geneſis durchzuführen. Sie iſt originell und weicht von allen übrigen Verſuchen ab, und verdient ſchon deswegen eine nähere Beleuchtung. Die Conſequenz ihrer Theorie iſt durchgreifend und neu; wir wollen ſehen, ob ſie uns willig ihre Hand reicht.

Der erſte Grundſtein, auf dem Haſſe ſein Gebäude aufführt, iſt eine Stütze, deren Hülfe auch hier erwieſen iſt; der zweite, welchen er zu dieſem fügt, iſt ihr Sturz und Fall. Zwar geht er von dem ganz richtigen und durch eine tiefere Einſicht in das Weſen der zwei Gottesnamen begründeten Satze aus, daß die Namen nicht willkührlich geſetzt ſein können, ſondern dem Unterſchiede ihrer Natur nach wechſeln müſſen; aber eben dieſer Unterſchied iſt zu eng gefaßt und erdrückt ſich ſelbſt in ſeiner Enge. Die Geneſis, das iſt das Grundprincip, will die durch Jehova beförderte Bebauung des Ackers ſchildern und empfehlen; daher iſt Jehova eigentlich der Ackergott, der nur Ackerleuten günſtig iſt; Jehova muß als Gott der Ackerbau treibenden Hebräer die andern Götter Elohim beſiegen und ſich ihnen als einziger Gott beweiſen.

Verweilen wir nun zuerſt bei dieſem in ſeiner Allgemeinheit ausgeſprochenen Princip, ſo ſehen wir zwar, in welchem Verhältniß Jehova zu Elohim ſteht, ein Verhält-

teſten Erd- und Menſchengeſchichte. Th. I. II. (Halle 1801. 1805.) Daß Weſentliche ſeiner Meinung iſt ausgeſprochen Th. II. S. 219: Das Wort Elohim bedeutet eine beſondere Gottheit außer Jehova und iſt *nomen proprium*.

niß, worin nichts zu tadeln ist, als der unbeweisbare Satz, daß Elohim einen geraden Gegensatz gegen Jehova bilde; ist aber Jehova bloß ein Gott der Ackerbauer, wie kömmt es, daß er nur den Israeliten eigen ist? waren sie allein in der Vorzeit die gepriesenen Ackerbauer? Steht doch Aegypten da mit seinen fruchtbaren Gefilden sowohl als mit seinen fleißigen Anbauern, und dieses Land würde sich vor allen andern einen so mächtigen furchtbaren Gott zueignen. Warum soll nun der Ackergott bloß den Israeliten, welche doch immer mehr Viehzucht trieben, gelassen werden? Ist höchste Cultivirung des Ackerbaues das Streben und die Neigung Jehova's, so fand er sie am besten bei den Nilbewohnern und fand sie früher und von jeher blühender als in dem gebirgigten Palästina. Hier muß eine höhere Ansicht des Jehovismus zu Grunde liegen und andere Banden müssen das Volk Abrahams und Abraham selbst an Jehova fesseln. Denn nicht bloß die Bande des Ackerbaues umschlangen den festen Bund zwischen Israel und Jehova, sondern der Inbegriff der ganzen Staatsreligion und Staatsverfassung und alles das Herrliche und Große, was in dem Glauben der Väter lag und worin die Bebauung des Ackers gewiß den am wenigsten glänzenden Punct umfaßt. [1])

---

1) Zur Ausschmückung dieses Systems gehört es, wenn Hasse Entdeckungen Th. I. S. 86. 176. Th. II. S. 32. 45. 65. 83. 124. 193 den Unterschied unter אֶרֶץ und אַדְמָה macht, daß dieses nur Ackerland bedeute und daher nur gesetzt werde, wo eine Beziehung auf den Ackergott sei und nur vom ackerreichen Palästina. Wahr ist es, daß אֶרֶץ wie

Blicken wir nun aber von dieser Oberfläche in das Innere des Systems, und sehen, wie Hasse nach seinen Grundsätzen beide Namen wechseln läßt, so werden wir an einzelnen Beispielen deutlich die Ausführbarkeit seiner Hypothese vernehmen. Da ihm Jehova ein von Elohim ganz verschiedener Gott ist, welcher diesen stets befeindet und endlich den Sieg davon trägt, so wechseln von selbst beide Namen nach diesen Begriffen. Zuerst also erbaut der Demiurg Elohim die Welt und schaffet die Menschen; dann aber tritt Jehova auf als Ackergott und ordnet den Ackerbau an (Cap. 2. 3.). So ergiebt sich ja auch von selbst jene Zusammensetzung von יְהוָה אֱלֹהִים, welche nichts bedeuten soll als Jehova nach Elohim, oder

---

terra mehr ein allgemeines Wort ist als Gegensatz des Himmels oder der Sterne, und so auch das Meer umfassen kann; aber unleugbar ist es auch, wie oft beide Wörter ohne großen Unterschied abwechseln können, wie רָמַשׂ mit beiden verbunden ist Gen. 1, 25. 26. Und warum sollen nicht eben so auch Gen. 7, 8. 14. in derselben Fügung beide Wörter ohne Unterschied im Ganzen wechseln können? Warum Gen. 2. 3. so oft אַדְמָה steht, hat einen ganz andern Grund. Nach Etymologie und Gebrauch bezeichnet dies Wort eigentlich die röthliche Tonerde, daher es denn zur Bildung der Menschen und Thiere dient, wie Gen. 3, 19. 23. בְּרִלְקַח מִשָּׁם schön angedeutet ist, wie auch die rothe Erde das fruchtbare Land bezeichnet. So mußte der Hebräer freilich עִבְרֵי הָאַדְמָה sagen, aber ohne jeden Nebenbegriff als den angegebenen. Einen Gegensatz sucht man vergeblich in diesen Worten. Vielmehr können sie in manchen Fällen wechseln, wie Exod. 20, 12. Num. 11, 12. vgl. mit Exod. 33, 1. Num. 14, 16; Gen. 12, 3. 28, 14. vgl. mit Gen. 18, 18.

Jehova, der jetzt statt Elohim handelt. Freilich müßte es jedem willkommen sein, wenn Hasse mit Recht annähme, Cap. 2. 3. werde eine von Cap. 1. ganz verschiedene und zwar spätere Schöpfung beschrieben und der Erzähler wolle unter der Hülle der Mythen nichts ausdrücken als die Einführung des Ackerbaues. [1]) Wollte dieses der Erzähler ausdrücken, warlich er hätte den Uebergang deutlicher gemacht; aber selbst noch jetzt sollen die Menschen von Baumfrüchten essen, (2, 16.) und wenn Gott Adam in das Paradies setzt לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ, wie der Erzähler sagt, so soll er den Garten bloß bauen und hüten; was aber der Erzähler hiermit am meisten wollte, Baumfrüchte nämlich solle ihre Speise sein, geht sowohl aus dem Bilde des Gartens als auch aus seinen gleich folgenden Aeußerungen (2, 16.) hervor. So hätte also Jehova gar nicht bei Adam die Absicht, Ackerbau einzuführen; erst durch ihn gezwungen, legt er ihn als Strafe dem Sünder auf und derselbe Erzähler, dessen Ziel es sein soll, den hohen Vorzug des Ackerbaues zu schildern, würde selbst einen Widerwillen dagegen verrathen und ihn als Strafe für begangene Fehler ansehen.

Verfolgen wir weiter was aus dieser Ansicht des Wechsels der Namen sich ergiebt, so sollen die Urmenschen mehr dem Elohim, als dem sie zum Ackerbau anhaltenden Jehova, ergeben sein; daher ruft denn 4, 1. Eva bei der Geburt Kain's aus, sie habe einen Held gegen

---

1) Hasse Entdeckungen Th. I. S. 85—94. 158. 159. Th. II. S. 16—18.

Jehova erworben,[1]) und vor dem Ackerbau sich fürchtend, hat sie Seth nicht vom Ackergott (4, 24.), sondern von Elohim erhalten. Wenn also Josef zu Jakob sagt, Elohim habe ihm Söhne gegeben (48, 9.), will auch er in Positur gegen Jehova treten? Bei der Erzählung der Fluth sehen wir doch Elohim und Jehova dem Anschein nach ohne großen Unterschied in Bedeutung und Gebrauch; allein nach obigem System muß Jehova nur das Ackerland zu verderben willens sein, Elohim aber die ganze Erde.[2]) Wunderbar, daß beide bei so verschiedenen Tendenzen doch so harmonisch handeln und auch Jehova ein Schiff bauen läßt, da es für ihn hinreichte, Noah in das nicht überschwemmte Land zu weisen, und alle Thiere zu retten befiehlt, da doch außer dem kleinen Ackergebiet die Schöpfung in ihrer Pracht und Ordnung bleibt. Wenn Jehova der Ackergott ist, wie kann er anfangen nach dem Ende der Fluth mit seinem Vertrauten Noah zu sprechen (8, 21. 22.) und Elohim gerade da fortfahren (9, 1. ꝛc.), wo Jehova blieb?

---

1) Hasse Entdeckungen Th. II. S. 22. 24. 50. Vergeblich suchte er dem Worte אֵת die Bedeutung gegen zu geben, welche es nie in seinem Wesen vereinigen kann.

2) Hasse Entdeckungen Th. II. S. 81—91. 129—132. 220. Der Unterschied zwischen Ackerthieren בְּהֵמוֹת und allen Thieren der Erde ist gewiß eben der Art (vgl. 6, 8. 20. wo deutlich im einzelnen beschrieben ist, was der Verfasser unter כֹּל בָּשָׂר versteht) als der oben beurtheilte zwischen אֶרֶץ und אֲדָמָה.

Billig erwartet man doch, der Ackergott werde jetzt bei dem Eingange in die neue Schöpfung seine Gesetze des Ackerbaues vorzüglich empfehlen und einprägen.

Nimrod muß nun durchaus als Städtebauer und großer Eroberer ein Feind des Ackerbaues und dadurch ein Feind Jehova's werden; und wer sollte erwarten, daß diesem Systeme zufolge nun die Worte לִפְנֵי יְהוָה 10, 9. bloß den durch alles unwahrscheinlichen Sinn gegen Jehova [1]) annehmen müssen?

Wie aber, wo die Namen sich so nahe und in einer offenbar so sichtbaren Verbindung stehen, daß der Gegensatz von Jehova und Elohim nicht denkbar ist? Hier ist wirklich die Hypothese im Strudel, der sie gewaltsam fortzureißen droht. Wenn Isaak fruchtbares Land unter andern bittet, muß er es nicht von Jehova bitten? und doch sehen wir ihn 28, 27. 28. mit יְהוָה auch הָאֱלֹהִים wechseln. Vergeblich wird der Artikel hier zu Hülfe genommen, durch welchen das letzte Wort nun Jehova gleich werden soll. [2]) Ist dieses möglich, warum sehen wir nicht in andern Schriften und Stellen, wo tausendmal Jehova wiederholt wird, weil es tausendmal allein paßt, es mit diesem als gleichbedeutend wechseln?

Gehen wir ferner zu zusammenhängenden Geschichten, worin die Namen wechseln, über, so muß das System auch ein Schwanken der Personen selbst zwischen dem

---

1) Hasse Th. II. S. 131. 132. Th. I. S. 110.

2) Hasse Th. II. S. 160. Aehnliches glaubte schon früher Velthusen in dem angef. progr. p. XL.

Ackergott und den heidnischen Götzen annehmen. In der That schwankt auch Abraham nach dem System lange; bald hängt er an Elohim, bald sucht ihn Jehova wieder zu gewinnen. Wer kann aber eine solche Protensgestalt billigen und preisen, wer sie beim bloßen Wechsel der Namen entdecken? giebt sich Abraham so leicht den fremden Göttern hin, daß er auf ihr Betreiben die Beschneidung einführt, wie kann ihn Jehova als treu billigen und preisen? wo wäre auch nur eine im entfernten deutliche Stelle, wo Jehova, der bei Jakob die Terafim nicht duldet (35, 1. 2.) und als Eifergott heftig streitet, seinen Liebling warnte und ermahnte? Ja Jehova würde selbst den Wankelmuth billigen und in Abrahams Unbeständigkeit sein Verdienst setzen, wenn er, wie es das System in seiner Consequenz einmal will, was Abraham auf Befehl der fremden Götter 22, 1. (wo übrigens הָאֱלֹהִים steht, welches gegen andre Annahmen des Systems streitet) verrichtet, gut heißt und ihn loben kann, daß er Elohim fürchte. Hat sich Jakob einmal dem Dienste Jehova's mit all seinem Feuer überlassen (28, 16. 17. wo wiederum beide Namen unmöglich nach jenem System wechseln können), wie kann ihm nachher Elohim selbst 35, 1. befehlen, einen Altar zum Andenken daran zu bauen?

Zu solchen Resultaten führt eine Bestimmung des Unterschieds zweier Namen, auf welche der Hang Saturnus und Jupiter in der Genesis zu erblicken und ihre Geschichte hier überall hallen zu hören, ihren Urheber am meisten geleitet zu haben scheint. Alles Aesthetische hebt sie außerdem gänzlich auf, und die zarten Unterschiede,

welche wir oben bei dem Gebrauche der Namen dem Gemüthe des Hebräers eingepflanzt fanden, müssen hier ganz verwischt werden und einer Bestimmung weichen, welche so vieles zertrümmert. Nie hat sich ein Hebräer bei dem bloßen Namen Elohim einen geraden Gegensatz im Kampf mit Jehova gedacht; Etymologie und Bedeutung nach kann man jede Gottheit darunter verstehen und soll es ja zum Gegensatz gegen Jehova dienen, so steht es nie allein da, unverständlich in dieser Beziehung und unbestimmt, sondern wird sorgfältig immer durch אֱלֹהִים אֲחֵרִים von den Schriftstellern bezeichnet. Doch lenkte diese Bestimmung den Verfasser nicht ganz von der rechten Bahn; Dank sei ihm gezollt, wo ihm schon die Morgenröthe des Richtigern dämmerte. [1])

§. 11.
Schluß.

In der bisherigen Untersuchung beschäftigten uns ganz allein fast die Gottesnamen. Denn auf ihnen beruht, wie man mit Recht sagen kann, Ursprung und weitere Ausführung der Hypothese; sie waren anfangs die einzige, und später die festeste und glänzendste Stütze, um zu tausend andern als Halter und Träger zu dienen. So kündigt sie sich auch von selbst an, wenn sie die

1) Hasse Entdeckungen Th. II. S. 173. 174. fühlt schon die Ursachen, warum in der Geschichte Josefs in Aegypten der Name Elohim so häufig ist, welches mir um so angenehmer war, je mehr ich schon davon vorher überzeugt war.

Namen zu ihren Stücken, welche durch die Trennung gebildet werden, von den Namen Gottes entlehnt. Je mehr aber die Hypothese allmählig ausgeschmückt und feiner ausgesponnen wurde, desto mehr fühlte man auch, daß sich zwei oder mehr Stücke, welche von verschiedenen Verfassern aufgesetzt seien, nicht bloß durch den Wechsel eines Wortes unterscheiden könnte, sondern nothwendig zu ihrer Begründung mehrerer der Art bedürfe. Daher bemerkt man ein sichtbares Streben, was man allmählig fühlte, zu ergänzen; eine Hypothese bot willig ihre Hand einer andern; und nach dem glänzenden Vorgange des auffallenden Wechsels der Gottesnamen wußte der Scharfsinn bald ähnliche Wechsel und Eigenthümlichkeiten nachzubilden. Sie sind zum Theil beim ersten Anblick zu überraschend und mit dem Wechsel der Gottesnamen zu ähnlich, um hier ganz übergangen zu werden.

Wie der Name Jehova und Elohim wechsele, soll der Name des Vaterlandes Laban's wechseln;[1]) bald soll es חָרָן, bald פַּדַּן אֲרָם, bald אֲרָם נַהֲרַיִם genannt sein. Diese drei Namen unterscheiden sich aber freilich auch fast wie die Gottesnamen, deren Beispiel hier nachgeahmt ist; Haran bedeutet eine Stadt, in Faddan Aram gelegen; selten aber wird ein Nomade in einer Stadt eingeschlossen leben; sein ist das ganze Land und er und seine Heerden durchziehen es weit und breit. So könnten schon die Namen der Stadt und des Landes wechseln, ohne Verschiedenheit des Styles zu bemerken. Aber die Genesis un-

1) Ilgen Urkunden S. 379. 446. 459.

terscheidet selbst noch enger in diesen Namen. Wenn Jakob von Haus geht, so geht er stets nach Haran, weil er in der Stadt die Familie wohnhaft vorzufinden denkt (27, 43. 28, 10.); kömmt er aber vor den Thoren der Stadt an (29, 4.) und frägt die aus der Stadt kommenden, sieht er sich hier nicht gezwungen, nach Haran zu fragen? Zwar steht auch der Name des Landes, wohin sich Jakob begiebt 28, 2. 5. 6. 7, aber nur als Gegensatz gegen das Ismaeliterland 28, 9. Reiset aber Jakob wieder nach Canaan zurück, so verläßt er überall nicht Haran, sondern Faddan Aram; denn nicht aus der Stadt, sondern vom Lande, wo er weit und breit mit den Heerden weidet, nimmt er die Flucht.

Daß aber der Schriftsteller nur einmal statt פַּדַּן אֲרָם den Namen אֲרַם נַהֲרַיִם setzt und daß er dieses gleich im Anfange 24, 10. thut, bevor er weder Haran noch Faddan Aram genannt hatte, beurkundet er damit nicht laut genug, daß er anfangs den zu seiner Zeit bekanntern und größern Theil von Aram setzt und erst nachher getreuer seinen Quellen folgt und einen Namen setzt, der später ganz verloren zu sein scheint? [1])

Eine andre Unterscheidung reicht der erste und zweite Name Jakobs zu einer ersten und zweiten Urkunde; die

---

1) Dies erhellt aus שְׂדֵה אֲרָם Hos. 12, 13. Man könnte auch mit Bellermann Handbuch der bibl. Lit. Th. III. S. 292. beide Namen für eins halten, wenn sich durch Beispiele zeigen ließe, daß Aram, welches in so viel Theile von den Hebräern getheilt wird, zusammen Aram Naharaim genannt wäre.

eine soll stets den Namen Jakob gebrauchen, die andre den veränderten Namen Israel überall ihm als gleichbedeutend setzen, so daß die eine Urkunde nichts von dem Namen der andern weiß. [1]) Freilich ist es auffallend, daß der Name Jakob nicht so wie der Name Abram nachher mit dem stets vertauscht wird, welcher dafür von Gott angegeben wird; auch hier aber läßt sich das Räthsel auf eine Art lösen, welche in der That nur diesen Ausweg dem Erzähler ließ. [2]) Der Erzähler, welcher in späterer Zeit und nach späterm Sprachgebrauch frühere Zeiten schildert, unterschied wie sein Zeitalter zwischen den zwei Namen unterscheiden konnte. Israel ist der heilige Name und wahrscheinlich erst vom Volke, als es schon ausgebildet und blühend da stand, auf den Stammvater im mythischem Sinn und Kleide übergetragen; daher ihn auch Gott heiligen und zuerst neben dem alten aussprechen muß. Daher Jehova's Volk stets בְּנֵי יִשְׂרָאֵל genannt wird. Aber nie konnte dieser mythische und glänzendere

---

1) Ilgen Urkunden S. 379. 393. 458. 459, welcher darauf den zweiten Elohisten baut und eine große Anzahl von Stellen, in welchen Jakob steht, deswegen in Israel verwandeln muß, wie S. 194, gerade da wo der Name Israel durchaus unmöglich ist. Aehnlich bekömmt Gideon Jud. 6, 32. den Namen Jerubbaal, ohne deswegen im Folgenden immer so zu heißen. Denn Gideon heißt er in dem Fortgange der Erzählung; obgleich auch 7, 1. 9, 1. der andere Name nicht ganz vergessen wird. Die vereinigten Römer und Sabiner sollen nach Liv. I. 13. Quirites heißen, und werden nachher doch vom Erzähler nur Romani genannt.

2) S. unten §. 17. zu Cap. 33.

Name den eigentlichen Namen Jakob, wobei man an die Person des Bruders Esau erinnert wurde und seine persönlichen Schicksale, verdrängen; er lebte nach diesem Unterschiede im Munde des Volks immer fort. Wie deutlich unterscheidet nun der Erzähler zwischen בְּנֵי יַעֲקֹב oder בֵּית יַעֲקֹב 46, 26. 27. womit בְּכֹר יַעֲקֹב 46, 8. 34, 3. 7. 13. und ähnliches zusammenhängt; und בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 36, 31. 32, 33. 46, 8. Denn hiermit bezeichnet er schon nach späterer Sitte die Nachkommen des Stammvaters überhaupt, während jene Redensarten an die leiblichen Söhne Jakobs zu denken gebiethen. So mußte der Erzähler beide Namen noch immer gebrauchen, obgleich Gott längst den Namen Israel geheiligt hat. Und wie deutlich vergißt sich der Erzähler selbst, wenn er 34, 7. nach einer in den spätern Zeiten des Volks sehr üblichen Redensart עָשָׂה נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל (s. Deut. 22, 21. Hos. 7, 15. Jud. 20, 7. Jer. 29, 23.) auch Jakobs Söhne sprechen läßt und so ein Volk, welches noch nicht da ist, mit ihrem Vater, und einen Namen, der erst später entsteht, mit einem alten verwechselt. Konnte er hier anders schreiben? Daß er auch nach der Heiligung des Namens Israels den andern Namen gebraucht, dazu zwang ihn theils, wie eben gezeigt ist, die Noth selbst, um in zweifelhaften Fällen da einen Unterschied zu machen, wo ihn die Sache selbst und das Gebot der Sprache will, theils kömmt er von selbst in der schlichten Erzählung von Jakobs Person auf den Namen zurück, welcher sich zu dieser gerade paßt. Wer kann in solchen Sachen dem Erzähler eine Last auflegen, die er sich selbst zu tra-

gen weigert? wer ihm vorschreiben, was er thun soll nach unserm Geschmack? Ganz darf der Name יַעֲקֹב nicht verschwinden, wie es wirklich bei אַבְרָם der Fall ist; was hindert nun seinen fernern Gebrauch neben dem geheiligten Namen Israel?

Doch wir schreiten von diesem zu einer Erzählung, worin man immer die deutlichsten Spuren des genauesten Wechsels verschiedener Wörter nach dem Maaß der Gottesnamen bemerkt hat. In der Fluthgeschichte hat man immer die treffendsten Belege der Art gefunden und überraschende Verschiedenheit der Diktion,[1]) so daß dieser Wechsel, welcher alles andre stützen und tragen muß, einer genauen Untersuchung bedarf.

Doppelt scheint die Genesis die Entartung des Menschengeschlechts zu erzählen und einmal den stehenden Gebrauch der Wörter נִשְׁחֲתָה הָאָרֶץ stets zu wiederholen. Nach dem Erzähler ist Entartung der Menschen gewiß nichts als ihre verkehrten Gedanken und Grausamkeit, wie er zu Anfange der Erzählung 6, 3. 5, wie am Ende 8, 21. erwähnt. Wenn nun der Erzähler ohne seine Schuld von dem, was er eben erzählt hat, als der Ursache des Zornes Gottes ablenkt und nach einer kleinen Abbiegung, um auf den geraden Weg wieder zu kommen, sich genöthigt sieht, jene Ursache kurz zu wiederholen, was erwarten wir anders, als daß er dieses nicht so genau, wie vorher, sondern mit allgemeinen Worten wieder

1) S. vorzüglich Ilgen Urkunden S. 382—384. Hasse Entdeckungen Th. II. S. 230. 231.

sagt? So ist es gerade 6, 11. 12. Was kann es auch fruchten, die Ausartung der ganzen Erde und die daraus entstandene Grausamkeit, welcher bloß das Ebenmaaß der Sätze hier einen Platz lieh, zu erzählen, ohne die belebende Ursache, der sträflichen Vermischung der Elohim mit den Menschen?

Die Vernichtung alles Lebenden schmückt der Erzähler mit allen Farben, welche sich ihm nur darbieten. Zuerst will Gott alles völlig zerstören und ausrotten (מָחָה 6, 7.), und das ist es, wovon der Erzähler als von seinem Thema ausgeht und es zuletzt als geschehen ankündigt (7, 23. וַיִּמַח אֶת כָּל), dann aber schwebt ihm noch vor, was er eben (6, 11. 12.) von der Entartung der Menschen gesagt hatte, und er gedenkt wieder der Grausamkeit (חָמָס 6, 13.) und des Wortes, welches ihn eben beschäftigt hatte (שָׁחַת 6, 13. 17. vgl. v. 11. 12.). Bei weiterm Schreiben entschwindet seiner Seele von selbst dieser Gedankenkreis; er erzählt, wie alles Lebende verhaucht, und gebraucht hier den Ausdruck גָּוַע 7, 21, den er schon 6, 17. durch die Gesetze des Ebenmaaßes der Glieder gezwungen neben שָׁחַת gebraucht hatte, so wie, um nicht dasselbe Wort gleich zu wiederholen, מוּת 7, 22. und schließt endlich 7, 23. alles mit den Worten und Ausdrücken, womit er gleich anfangs alles angekündigt hatte. Denn Gottes Ausspruch muß wörtlich geschehen und das Bild ist durch den Schluß erst vollkommen. So gebraucht also der Erzähler nicht ein oder zwei Wörter genauer Unterscheidung, sondern, wie es die Sache selbst gab, und wie sie seinem Griffel eben zu Ge-

bote standen, jedoch alle in höherer Einheit verknüpft und vorzüglich durch den richtigen Gebrauch das Wort מַיִם vereint. Wollte man aber nach dem dreimal vorkommenden מַיִם 6, 7. 7, 4. 23. eine Sonderung vornehmen, warum braucht derselbe Erzähler in ähnlicher Verbindung (8, 21. הַכֹּה) ein von allen diesen wieder so verschiedenes Wort, wie es sich im Raume von ihnen entfernt?

Mit verschiedenen Ausdrücken scheint ferner das Eintreten der Fluth bezeichnet zu sein, indem sie einmal bloß מַבּוּל genannt wird, ein andermahl durch den Regen genauer bestimmt ist. Bei genauerer Einsicht löst sich aber auch dieses in Einklang auf. Soll die Sündfluth im allgemeinen genannt werden, so wird sie überall מַבּוּל heißen, und heißt auch nachher 10, 1. 32. immer so. Zuerst also redet Gott, wenn er Noah ein Schiff zu bauen befiehlt, nur überhaupt von der Fluth 6, 17; dann aber muß er sich nach Verfertigung des Schiffs, wie überhaupt, so auch von der Art der Fluth bestimmter ausdrücken; sie soll vierzig Tage währen und in fortwährendem Regen bestehen (7, 4.). Jetzt sind die sieben Tage, welche von Gott bestimmt waren, verflossen, und es wird zuerst die Zeit bestimmt, wann die Fluth ihren Anfang nahm (7, 10. וַיְהִי הַמַּבּוּל עַל הָאָרֶץ). Dann aber muß auch, was oben angedeutet war, näher erklärt werden; daher 7, 11. 12. die nähere Beschreibung der Fluth und ihre Entstehung von vierzigtägigem Regen [1]) erklärt

1) Es würde aber allem obigen widersprechen, wenn nach v. 11. die Fluth auch von dem Austreten des Ozean

wird. So schön und passend wechselt derselbe Erzähler zwischen Ausdrücken, welche man nie als gleichbedeutend rechtfertigen wird.

---

abgeleitet würde, wie alle Ausleger annehmen. Allein schon dem äußern Anscheine nach muß diese Erklärungsart verdächtig sein. Bloß durch einen Regen (7, 4.) soll noch nach Gottes Ausspruch die Fluth kommen. Betrachten wir den letzten Theil des v. 11, wo die Fenster des Himmels geöffnet werden, so fällt es doch auf, wie der erste Theil eines Verses, der ein Figment ganz poetisch schildert, im Parallelismus von einer ganz andern Sache reden könne. Ueberhaupt aber ist eine solche Beihülfe des Meers von den nicht am Meere wohnenden Hebräern fremd, mögen auch die spätern Dichter (Ovid. Metam. I. 274.) ihrer Phantasie hierin freien Lauf lassen. Was die Wörter מַעְיְנֹת תְּהוֹם רַבָּה נִבְקְעוּ, in denen man jenen Sinn gefunden hat, sagen wollen, sagen die folgenden Worte durch die Oeffnung der Fenster des Himmels deutlich. Die Wolken, welche hochaufgethürmt den Regen geben, sind den Hebräern ein hohes Meer, auf dem z. B. Jehova im Sturm und Gewitter herabfährt (רֹכֵב עַל בָּמֳתֵי יָם Job. 9, 8. Ps. 18, 12.) und wie sie hier יָם genannt werden, so heißen sie sonst תְּהוֹם, wie diese Wörter überhaupt oft wechseln (Mahn Berichtigungen zu den Wörterb. S. 68.). Daher spaltet sich das obere Meer, um seine Last, den Regen, in Strömen herabzustürzen (wie Prov. 3, 20. תְּהוֹמוֹת נִבְקָעוּ, wo an dieser von den Auslegern verkannten Erklärung das folgende Glied keinen Zweifel läßt). So läßt denn auch unser Erzähler sich erst das große Meer in Quellen spalten, um seiner Last sich hernach desto länger zu entledigen, die Fenster des Himmels öffnen sich, welches mit einem ähnlichen Bilde dieselbe Sache bezeichnet, und der Regen stürzt nun v. 12. aus den Quellen und Fenstern unaufhörlich herunter. Und eben so müssen

Wenn alle Geschöpfe der Erde zusammengefaßt werden sollen, so könnte es scheinen, als wenn einem Erzähler der Ausdruck כָּל־הַיְקוּם 7, 4. 23. zu diesem Zweck vorzüglich diene, während der andere mehrere Ausdrucksweisen fände. Deutlich läßt sich aber wahrnehmen, wie der Erzähler auf diesen Ausdruck kam. Da sich so oft dasselbe zu wiederholen darbot, so suchte er unter andern auch jenen auf, den er nur gebraucht, wenn er eben von der Aufzählung der einzelnen Thiere zurückkehrt und nun einen neuen Weg sucht sie zusammenzufassen. Und dennoch bleibt sich der Erzähler darin nicht gleich, sondern gebraucht (8, 21. כָּל־חַי) wieder den Ausdruck, welcher dem verschiedenen Verfasser eigenthümlich sein soll.

Endlich werden alle Geschöpfe nach ihren Theilen angegeben, so scheinen die zwei Stellen 6, 7. 7, 23. sich verschieden von den übrigen auszudrücken. Doch hier trifft ein, was wir in dieser ganzen Aufzählung bemerkt haben. Zuerst der Ausdruck לְמִינֵהוּ 6. 20. 7, 14. kann bloß gebraucht werden, wenn man einzelne von einer Gattung angeben will, wohl also wohl bei den Thieren, die in das Schiff gehen sollen, nicht aber bei der allgemeinen Verwüstung alles Lebenden. Will aber der Erzähler von dem Menschen, als dem Hauptgeschöpf, ausgehen, und so zu der Vertilgung aller übrigen Wesen fortgehen, so kann er nicht anders reden, als wir 6, 7. 7, 23. ihn reden sehen. Am ersten Orte ging der Mensch als

---

erst 8, 2. die Quellen und Fenster geschlossen sein, bevor der Regen aufhört.

Ursache aller Vertilgung eben voran (אֶת הָאָדָם־מֵאָדָם עַד), und der Erzähler geht also von ihm zu den übrigen Geschöpfen der Reihe nach über; am letzten Orte hatte der Erzähler 7, 21. 22. ebenfalls noch nicht den Menschen ausdrücklich berührt; er fängt also bei diesem noch einmahl an, um die Allgemeinheit der Fluth zu bezeichnen und das ganze Gemählde zu enden, wie er es angefangen hatte.

Das sind mit Ausnahme weniger Ausdrücke, welche nicht leicht einer nähern Rücksicht bedürfen, alle Eigenthümlichkeiten, wodurch die Erzählung getheilt worden ist. Wollte man hingegen Ausdrücke suchen, wodurch das zerrissene Band ganz wieder hergestellt wird, so würden sie sich nicht lange aufsuchen lassen. Dahin gehört das durch seine Seltenheit ausgezeichnete Wort תֵּבָה, welches alle Theile gleichmäßig umfaßt, und doch so selten ist, daß es außer den Verfasser des Pentateuchs kein Erzähler der Schrift irgend gebraucht; dahin die schöne Uebereinstimmung zwischen תָּמִים הָיָה בְדֹרֹתָיו 6, 9. und צַדִּיק בַּדֹּר הַזֶּה 7, 1. in Ausdruck und Gedanken — Gründe genug, auch von Seiten des Sprachgebrauchs zu dem Resultat zu kommen, welches uns oben die innere Einsicht in den Geist der Erzählung lehrte.

Was sonst noch außer der Fluthgeschichte von verschiedener Ausdrucksart angeführt wird, [1]) ist schon dem äußern Ansehen nach wenig und dadurch verdächtig. Die Städte um den Jordan soll der eine Erzähler עָרֵי הַכִּכָּר,

---

1) Ilgen Urkunden S. 385. 162. 163.

der andre כל עגר הירדן nennen. Letzteres kann doch für sich nie jene Städte ausdrücken, sondern nur die große Ebene am Jordan. Daher steht es 13, 10. 11. ganz recht von dem Lande selbst, welches sich Lot seiner guten Bewässerung wegen wählt, während mit demselben Rechte Lot in den Städten der Ebene wohnt 13, 12. und diese Städte von Gott 19, 29. zerstört werden. Ferner wenn bei der Geburt eines Sohnes besondere Umstände vorhergehen und der Erzähler in ihnen verweilt, pflegt er nicht bloß der Geburt, sondern auch der Schwangerschaft der Mütter in der natürlichen Folge der Zeit zu gedenken 4, 1. 21, 2. 16, 4. 29, 32. und daher v. 33. 34. wiederholt; 30, 19. 20. 23. 38, 2. 5, womit man Stellen, wie 1 Sam. 1, 20. Luc. 1, 24. vergleichen kann; soll aber die bloße Geburt eines Sohnes angezeigt werden, wozu dieser müßige Zusatz? daher steht denn auch יָלַד allein 25, 2. 41, 50. 30. 10. 12. wo nicht, wie v. 4. יַלְדָּא zugesetzt wird. Wie deutlich ist es nun, daß 16, 4. 15. nur so auf einander folgen können, wie wir sie jetzt lesen! Das Wort רָכַשׁ soll ferner nur einem Erzähler gebräuchlich sein, obgleich es 31, 18. mit dem ihm entgegengesetzten Worte מִקְנֶה selbst verbunden ist, und andere Stellen, wie 15, 14, noch mehr dagegen streiten.

Zuletzt kömmt noch eine Menge von verschiedenen Ausdrücken in der Geschichte Josefs vor, [1]) zu welchen mehr der schon beurtheilte Wechsel der Namen Jakob und

1) Ilgen Urkunden S. 394—396. 449—451. 480. 481.

Formel als die sonstige Quelle der Gottesnamen Veranlassung gegeben hat. Was davon auffallen könnte, muß hier kurz angezeigt werden. Zuerst könnte es auffallen, wie ein Erzähler bloß הָרַג 37, 20. 26, ein anderer für denselben Begriff ähnliche Wörter setzen konnte. Heben wir aber die Wörter, welche verschiedene Verfasser anzeigen sollen, genauer an, so kann bloß הָרַג vom Ermorden, welches auf eine gewisse Person geht, gesagt werden nach allgemeinem hebräischen Sprachgebrauch, während שָׁפַךְ דָּם 37, 22. überhaupt das Verbrechen des Mordes ausdrückt, und הַכָּה בַּנֶּפֶשׁ 37, 21. am Leben strafen, nur den Gegensatz gegen den Plan Josef in die Grube zu werfen bildet. So bleibt denn als beinahe gleichbedeutend nur הֲמִית 37, 18. dem obigen Verbo gegenüber, womit indeß der Erzähler eben so gut bei jenem abwechseln konnte, wie הָכָה und הָרַג Exod. 2, 12. 14. Eine Karavane אֹרְחָה zu nennen, paßt bloß zu 37, 25; kommen aber jene Kaufleute näher, so heißen sie nicht mehr ein Zug Kaufleute, sondern schon bestimmter 37, 28. Midianitische Männer, welche des Handels wegen reisen. Konnte der Erzähler noch den ersten Ausdruck eines entfernten Anblicks gebrauchen? Wie wenig der genannte שַׁר בֵּית סֹהַר mit שַׂר הַטַּבָּחִים einerlei sei, ist oben S. 56. gezeigt worden. Sonderbar könnte es ferner scheinen, wenn ein Erzähler stets den Ausdruck בָּר, ein anderer für Getreide nur אֹכֶל sagte. Aber dieses scheint der allgemeinere Name des Volks gewesen zu sein, wie denn überhaupt בָּר selten und außer der Genesis nur bei Dichtern in Gebrauch ist. Meistens

gebraucht daher der Erzähler den gewöhnlichern Namen; nur sieht er sich durch das Ebenmaaß der Glieder 41, 35. 49. veranlaßt, auch בַּר zu gebrauchen, wiederholt es dann 42, 3. 25. abwechselnd mit dem andern, und setzt es zuletzt 45, 23. als allein richtig im Gegensatz anderer Speisen. Endlich will der Erzähler das Getreidebehältniß nennen, so steht ihm zuerst 42, 25. 27. das allen Hebräern gewöhnliche שַׂק zu Gebote, dann aber fällt ihm das seltnere und gewiß eben hierzu passende אַמְתַּחַת [1]) ein und er gebraucht dieses Wort nun außer 42, 35. immer als bleibenden Ausdruck.

So haben wir denn beleuchtet, was nach dem Hauptunterschiede der Gottesnamen allmählig an andern versucht wurde. Wenn nun auch selbst bei der angehäuften Masse solcher nachgebildeter Wortunterschiede der einmahl angeregte Trennungsgeist nicht stehen blieb, sondern sogar zu dem höchsten Ziel eilte und jedem so getrennten

---

1) Dieses Wort, welches man gewöhnlich von מָתַח ableitet, scheint mir mit مِسْحٌ, أَمْسَاحٌ ein Kamel- oder Mauleselsack verwandt zu sein. Das Passende der Bedeutung zeigt sich von selbst. Die Verwechslung des ת mit س ist zwar selten, aber doch unbezweifelt in فَسَرَ erklären, deuten, wofür man sowohl פְּשַׁר, ܦܫܪ, als פָּתַר sagen kann. Eben so sprachen einige Griechen Ασανα für Αθηνα, s. Jakobs in Böttiger's Amalthea Th. I. S. 199. 200. Wie viel näher lag nun die Verwechslung bei einem Worte, dessen Stamm sich im Munde der Hebräer verloren hatte.

Theile seinen innern Charakter anwies,[1]) so haben wir doch schon im voraus alles das geläugnet, auf dessen Fundamente die weitern Folgerungen beruhen. Freilich sind den Theilen, welche man nach den beurtheilten Merkmahlen trennt, einzelne Ausdrücke fast allein eigen; aber es erklärt sich erst jetzt aus der oben gegebenen Ansicht deutlich, warum nur Jehova Opfer gebracht und Altäre erbaut werden, warum nur mit Elohim Henoch und Noah umgehen und Elohim in Träumen häufig erscheinen kann. So herrscht in diesen wie in andern ähnlichen eine höhere Einheit; vereinzelt steht alles nur in den Trennungsversuchen da.

Zweiter Theil.

Hypothese der Fragmente.

§. 12.

Uebergang.

Immer neue Wege bahnt sich der kühne Scharfsinn des Forschers, um Erscheinungen zu erklären, welche ihm nur auf seinem Wege erklärbar scheinen. Die Einheit der Genesis war durch die eben beurtheilte Hypothese gebrochen; der Geist von Untersuchungen der Art geregt und unzählige Arten der Trennung boten sich nach den ersten Versuchen jedem selbstständigen Forscher dar. Bald

---

1) Ilgen Urkunden S. 400—409.

genügten nicht zwei fortgehende Erzählungen; die getrennten größern Stücke schienen noch zu groß; nicht drei Werke, worin man bald das Ganze theilte, schienen das Werk, welches man einmal aus verschiedenen Stücken wörtlich zusammengesetzt glaubte, genug zu theilen: der Forschungsgeist erklimmte weiter den betretenen Pfad in die Höhe, und man suchte mehrere Stücke, wo zwei bis drei noch zu viel waren. So kam man von größern Stücken zu kleinern, von zusammenhängenden zu Fragmenten. Es schien zu gebildet, schon so große Geschichtserzählungen in so frühen Zeiten zu erwarten; je kleiner und abgerissener die Stückchen wären, desto mehr schienen sie dem Zeitalter, welches man sich dachte, angemessener. [1])

Das scheint die Vorstellung gewesen zu sein, welche zuerst einen Ungenannten [2]) auf die Idee von Fragmenten verschiedener Art leitete, aus denen die Genesis zusammengesetzt sei. Indessen war es erst Vater's

---

1) Zwar nahmen schon Clericus, Fleury und andere, welche Astruc proleg. p. 7—9. aufgezählt hat, mehrere Aufsätze an, aus denen die Genesis bestehe; allein doch immer nur so, daß sie Moses als Quellen benutzt habe; an eine wörtliche Zusammenreihung der Stücke, welche alle Vertheidiger der Trennung seit Astruc behaupten, war nicht zu denken.

2) In dem Aufsatz: Etwas über die Fragmente, aus denen die Genesis zusammengesetzt ist, in Henke Magazin für Religionsphilosophie. Bd. VI. St. 1. S. 221—229. Vgl. auch Enkelmann in Henke neuem Magazin. Bd. III. St. 1. S. 15.

Scharfsinn vorbehalten, die Hypothese der Fragmente lebhaft zu ergreifen und sie in ihrem glänzendsten Gewande darzustellen. Unzählige Fragmente sind hiernach wie im Pentateuch überhaupt so vorzüglich in der Genesis zerstreut, verschieden an Größe, Zeit, Zweck, Anlage; sie alle reihete der Sammler — eine erst durch diese Annahme nöthige Person — wörtlich und genau an einander. [1]) Zwar sind dadurch zwei oder drei fortgehende Urkunden vernichtet; nicht einmal ein Faden verbindet die Haupterzählungen, während sich andere an ihn leicht anreihen; denn alles ist unzusammenhängend und lose angereiht. Aber keineswegs verschmäht diese Hypothese die Hauptstütze der frühern, die Abwechselung der zwei Gottesnamen; vielmehr stützt sich auch hier, wie schon oft gezeigt ist, [2]) ein großer Theil des Gebäudes auf diesen Grundlagen. Nur da sie nicht fortlaufende Stücke will, zeigen ihr die abwechselnden Gottesnamen nicht zwei alleinige Verfasser an, sondern nur abwechselnde Sprachweise verschiedener Stücke, und sie gewähren ihr allein den Beweis von verschiedenem Sprachgebrauche bei so mannigfaltig verschiedenen Fragmenten, dessen sie sonst fast ganz entbehrt.

---

1) S. das Resultat in Vater Commentar über den Pentateuch Th. III. S. 438. 480. Nach dem suchten die meisten zwischen beiden Hypothesen einen Mittelweg, wie de Wette Beiträge zur Einleit. ins A. T. Th. II. Lehrbuch der Einleit. ins A. T. S. 172—175.

2) Man vgl. noch Vater Commentar Th. III. S. 412. 413. 423. 424. 428. 433. 436.

In dieser Rücksicht ist die Hypothese an Beweis und Prüfung der vorigen gleich; nur müssen hier die andern Beweise geprüft werden, deren sie sich bedient, um nach Hinwegräumung aller Hindernisse, welche der Einheit Gefahr drohen, zuletzt uns zu dem einen Werke eines Verfassers selbst zu erheben und seine Durchführung zu erblicken.

Erster Abschnitt.

Gründe der Trennung.

§. 13.

Ueberschriften.

Der erste wichtige Grund der Trennung in Fragmente liegt in den zerstreuten Ueberschriften, womit in der Genesis die einzelnen Stücke sich selbst unterscheiden und als von verschiedenen Verfassern aufgesetzt beurkunden sollen. [1]) Der Sammler, welchen die Hypothese nicht entbehren kann, hätte dann nur die verschiedenen Stücke, wie er sie vorfand, zusammengereihet und auch die Ueberschriften jedes Fragments unberührt gelassen. Wir wollen untersuchen, ob wir auf diesem Wege zu unabhängigen und trennbaren Theilen gelangen.

Die Tendenz der Genesis, wie sie später noch genauer erklärt werden soll, ist ganz genealogisch: den Ursprung der Israeliten von ihrem Stammherrn Abraham zu zeigen, Abrahams Stamm von Sem und Adam her-

1) Vater Commentar Th. III. S. 396. 397.

abzuleiten, ist der leuchtende Punct, welcher auch die entferntesten Bestrebungen des Erzählers vereinigt und belebt; die Genesis soll den Leser belehren, wie sich allmählig durch göttliche Schickung und Leitung das Volk Gottes von den übrigen geschieden habe und als getrennt und selbstständig da stehe. Man sieht es daher dem Werke des Verfassers an, wie sehr er alles auf Genealogie baut und wie das Ganze nur eigentlich eine weitere Ausschmückung des dürren Stoffes ist, den er durchführen wollte; er dehnte und schmückte weiter aus, wo er konnte, und der Gegenstand nicht die Farben des Pinsels verschmähte; aber immer sieht man, wie alles auf Namen [1]) und was mit der Herabführung des Stammbaums seinem Zwecke nach zusammenhing, hinausläuft.

Wenn er in solchem Umfange und Zwecke sein Werk arbeitete, daß die Erzählung nur eine schöne Bekleidung und Bedeckung der dürren Namen und weitere Entwickelung seiner Tendenzen in den Genealogien sein sollte, so müssen die Genealogien eigentlich das Fundament des ganzen Gebäudes sein; von ihnen muß die Erzählung ausgehen, um sich in ihnen zu enden, und alles muß von selbst diesen Anblick haben. Wenn aber der Erzähler so alles in

1) Daher die öfteren Anspielungen auf Namen und deren Erläuterung, welche man in keinem andern Buche A. T. ähnlich trifft; je berühmter einer ist, desto lieber verweilt der Verfasser an dem Schalle des Namens. Daher auch die umständlichen Nachrichten von den Heirathen und Geburten; denn von ihnen geht alles aus. Vgl. Herder Geist der ebr. Poesie Th. I. S. 323.

das genealogische Kleid brachte, so boten sich ihm von selbst in der Herableitung der Stammgeschichte Ruheplätze dar, wo er bequem verweilen und Athem schöpfen konnte.

Mit jeder vollendeten Genealogie eines Völkerzweigs rückt er seinem Ziele näher; immer enger zieht sich mit jeder Ausschließung der andern Nationen der Kreis um das erwählte Volk Gottes, bis er sich endlich nach Esau's Sonderung nicht enger ziehen läßt. Sind von Sem die übrigen geschieden, handelt Isaak von Ismael getrennt, Jakob von Esau, so beginnt damit ein neues Glied des Ganzen; ein Ruhepunct bietet sich dem Erzähler von selbst dar und er ergreift was ihm die Sache ungezwungen darbot.

Solche Ruhepuncte der fortlaufenden Erzählungen, wo durch den Anfang neuer Geschlechter eine Scheidung sich von selbst darbietet, und ein neues Geschlecht im Strome der Begebenheiten einen neuen Schauplatz eröffnet, bot dem Erzähler der Genesis auch seine Erzählung willig dar, und er gebrauchte sie passend für die Unterscheidungen der Genealogien, auf denen der Grund seiner Erzählung ruht. Ruhepuncte aber macht der Orientale am liebsten durch das Zeichen der Worte bemerkbar, da er nicht gewohnt ist, in andern Sachen, wie im leeren Raume oder sonstigen Hülfsmitteln, das Zeichen der Ruhe zu bemerken. Und so sehen wir denn bei dem Erzähler der Genesis als charakteristischen Ausdruck bei jedem Ruhepuncte die Worte אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת das ist die Geschlechtserzählung, die passendsten, welche er seinem Plane

nach wählen konnte. Denn sie drücken gerade aus, worauf der Erzähler sein Augenmerk am meisten richtete; und wie seine genealogische Richtung in diesen Worten am deutlichsten sich ausspricht, so stehen sie auch nur, wo jene Rücksicht der Ruhepuncte bei dem Scheiden anderer und dem Emporkommen neuer sie empfehlen.

Zuerst also hat sich Kain's Familie von der frommen göttergebenen sethitischen gesondert, und der Erzähler setzt der Aufzählung dieser Genealogie, nach gewohnter Rücksicht, im Gegensatz der erstern die Worte זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם 5, 1. voran, jetzt zum erstenmahl am deutlichsten und längsten, um sie nachher bei öfterem Gebrauche abkürzen zu können. Dann erlöscht die sethitische Welt und es erhebt sich mit Noah eine neue Reihe; daher denn der Erzähler seinem Plane treu 6, 9. אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת נֹחַ einschiebt. Nach der langen Beschreibung der Fluth und der wiederhergestellten Ordnung der Dinge, welche mit jener unzertrennlich zusammenhängt, kehrt der Erzähler zu der Fortsetzung seines Gebäudes zurück, und indem er zu den Nachkommen der Söhne Noah's übergeht, macht er den Ruhepunct, welchen die Fluth giebt, und das Anfangen neuer Nachkommen und Völkerfamilien durch Noah's Söhne wieder durch אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת בְּנֵי נֹחַ 10, 1. bemerkbar. Dann aber zieht sich plötzlich der große Schauplatz der ganzen Erde, der eben noch geöffnet war, in den engen Kreis einer Nebenfamilie Sem's zusammen, und der Erzähler verfehlt nicht, seiner Sitte gemäß, diesen Sprung durch die Worte אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת שֵׁם 11, 10. anzuzeigen. Konnte er hier auch kürzer und nach Hebräer

Art deutlicher angeben, wozu er fortgehen wollte? Aber mit Terach, Abraham's Vater, beginnt wieder wie im Fortgange der Erzählung, so auch in der Genealogie eine neue Epoche; die Genealogie, welche bisher ungestört sich fortbewegte, begrenzt sich bei ihm, um andern nöthigen Notizen Raum zu geben; das Beginnen dieses ganz neuen Zeitraums mußte der Erzähler durch אֵלֶּה תֹּלְדוֹת תֶּרַח 11, 27. bezeichnen. Lange Zeit braucht nun der Erzähler, um Terach's Nachkommen, wie er versprochen hatte, zu melden, mit allem, was sich dabei merkwürdiges zutrug; endlich hat Abraham außer andern Söhnen Ismael und Isaak, er selbst stirbt und es beginnt mit seinem Tode eine neue Epoche für die Scheidung und Aussonderung des Volks Gottes: Ismael muß weichen und Jakob behauptet das Land. Daher leiht der Erzähler beider Nachkommen seine bekannte Formel; doch zuerst den Nachkommen Ismaels אֵלֶּה תֹּלְדוֹת יִשְׁמָעֵאל 25, 12; denn dieser weicht dem andern, welcher den Erzähler hernach allein beschäftigt; dann folgen die Nachkommen Isaaks אֵלֶּה תֹּלְדוֹת יִצְחָק 25, 19. So geht die Erzählung wieder ungestört weiter, bis sich bei dem Tode Isaaks 35, 29. ereignen muß, was bei dem Tode Abrahams; der ältere Bruder muß dem jüngern weichen, daher der Erzähler derselben Ordnung treu zuerst zu den Nachkommen Esaus übergeht אֵלֶּה תֹּלְדוֹת עֵשָׂו 36, 1, welches er nur wegen des dazwischen gesagten v. 9. wiederholt, und ihm folgt Jakobs Nachkommenschaft אֵלֶּה תֹּלְדוֹת יַעֲקֹב 37, 2, wodurch nun alles vollendet ist, was der Erzähler leisten wollte. Denn jetzt ist das Volk von allen

andern geschieden, der Gegensatz fällt weg und der Erzähler kann sich ausschließlich mit den Israeliten beschäftigen.

Das sind die Worte und die Ueberschriften sämmtlich, aus denen auf verschiedene Fragmente geschlossen wird. Aber die innere Oekonomie des Werks selbst zieht ein festes Band um sie alle, und vereinigt sie zu einem harmonischen Ganzen. Wie passend hören die Einschnitte dem Plan des Erzählers gemäß auf, und wie passend heben sie mit den Ruhepuncten wieder an, die sich ihm selbst darboten, wenn er seinem Plane getreu blieb. Die genealogische Tendenz ist hier am meisten sichtbar. Wenn man aber sieht, wie der Erzähler nach einem einfach-schönen Plane sein ganzes Werk vertheilte, wie er mit fester Hand alles passend durchführt, wie er selbst die Ueberschriften an den Ruhepuncten nach diesem Plane einrichtet und bequemt,[1]) wer wird da glauben, ein

---

1) תּוֹלְדוֹת von יָלַד abgeleitet, bedeutet seinem Ursprunge und Gebrauche nach Erzeugnisse, wird aber gewöhnlich ohne das vollständige סֵפֶר תּוֹלְדוֹת für Erzählung der Erzeugnisse eines Stammvaters gebraucht, mögen mehrere Nachkommen in Gliedern folgen, oder mag die Ehre eine neue Epoche zu beginnen mit dem ersten Gliede gleich aufhören. Oft hat man in dem Worte bloß Geschichte überhaupt bezeichnet gefunden, ohne Rücksicht auf Genealogie (s. Michaelis *Suppl. ad lex. hebr.* n. 986. *ad* Cast. *lex. syr.* p. 937. Otmar in Henke Magazin Bd. II. St. 3. S. 502. Vater Comment. Th. I. S. 17. Rosenmüller Schol. in Gen. p. 49. 90. 91. 161. 413.); ja Nachtigal dichtet sogar nach den wirklich in der Genesis vor-

Sammler habe, was er von Ueberschriften fand, zusammengestellt und ohne es zu wissen oder zu wollen, ein vollkommenes in sich geschlossenes Ganze daraus gemacht. Nur bei dem Anfange neuer Generationen, dem bequemen Ruhepuncte, zeigen sich die Ueberschriften: hatten also die übrigen Fragmente keine Ueberschriften? woher das Auffallende, daß sie nur den Genealogien beginnenden vorgesetzt sind? Und wie verschieden sind die Theile, welche durch jene Ueberschriften getrennt sind, selbst an

---

kommenden andre, wie Toledot Mosche für Geschichte Moses, obgleich dieses jedem Hebräer unerhört ist. Soll freilich das Wort bloß Geschichte bedeuten, warum trifft man diese Verbindungen nie? warum steht es nie anders, als wo gleich Söhne oder Nachkommen folgen, an die sich alles übrige anreihet? Auch so steht es nur bei Ruhepuncten. Daß 37, 2. die Söhne Jakobs ihrer Geburt nach schon genannt sind, ist gleichgültig; nach der Anlage des Verfassers mußte Isaak erst sterben und Esau sich erst trennen, bevor er jene Formel gebrauchte. Am auffallendsten könnte die Vergleichung von dem syrischen ܬܘܠܕܬܐ übereinstimmen, wenn es Genealogie und Geschichte bedeutete. Allein nur ܣܦܪ ܬܘܠܕܬܐ bedeutet Familie, Geschlecht, wie Knös Chrest. Syr. p. 59. 40. 44, und nie Geschichte, ܬܘܠܕܬܐ aber nie Geschlecht oder Genealogie, sondern bloß Geschichte, Handel, Sache. Beide Wörter zu vermischen, ist precär. Letzteres scheint mir im Gebrauch (sein Etymon hat die syrische Sprache, wie so viele andre, verloren) eigentlich Sache zu bedeuten, wie es auch oft so vorkommt, dann im allgemeinen auch Handlung, Geschichte, ein eben so allgemeines Wort, wie דָּבָר oder أمر bei den Arabern.

Ausdehnung und Größe. Wo das Feld der Genealogie weit war und der Strom im Fallen immer weiter sich ausbreitete, gab der Erzähler viel; wo bloße Namen in der dürren Steppe sind, ist er mit Recht karg. Mit Sem's Nachkommen beginnt ein neuer Zeitraum wie mit Terach's drei Söhnen; und Ueberschriften müssen hier nach der Anlage der Erzählung trennen. Soll also das kleine Stück 11, 10 — 26, wie man doch annehmen muß, von einem besondern Verfasser herrühren? wozu wenige Namen, ohne Anfang und Ende, ohne Verbindung, wodurch bloß der Zweck ihrer Aufzählung erhellt? Aber nach dem Plane des Verfassers war es nicht die Größe, welche die Ueberschriften bestimmen sollte, sondern die Ruhepuncte der Genealogie und die Trennungen, welche diese darboten.

Schon das Wort allein, welches wir überall den Erzähler zur Ueberschrift gebrauchen sehen, beurkundet die Einheit der Erzählung und des Erzählers. Das Wort תּוֹלְדוֹת kennt fast nur der Pentateuch; die Zusammensetzung אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת aber mit folgendem Stammvater ist außer Num. 3, 1. Ruth 4, 18. nur der Genesis eigen; sonst kömmt bloß nach לְתוֹלְדֹתָם nach der Ordnung ihrer Geburt als hergebrachte Formel in den genealogischen Verzeichnissen vor, und zwar nach dem Vorgange des Pentateuch Gen. 10, 32. 25, 13. Exod. 6, 6. 19. Num. 1, 20. 22. 24. nur noch als Nachahmung in den Excerpten der Chronik 1 Chron. 5, 7. 7, 2. 9. 8, 9. 9, 9. 25. So eng ist der Gebrauch dieses Worts in den Schriften der Hebräer, daß fast nur ein Schriftsteller

darauf Anspruch machen kann; und einen so weiten Raum giebt ihm die Hypothese, welche die Ueberschriften überall von verschiedenen Verfassern ableitet. Originell ist der Geneſis Plan, Durchführung, und was allen diesen am genauesten entspricht, die Ueberschrift und ihre beständige Wiederkehr in derselben Form.

Ueberschriften sind überhaupt in den historischen Werken der Orientalen nicht selten; fast jeder Schriftsteller gebraucht sie in seinen Werken. Wenn aber das Abendland seine Uebergangsformeln mannigfach zu verstecken und zu verschönern weiß, damit dieselbe Formel nicht immer das Ohr ermüde, so gewöhnt sich der Orient vielmehr feststehende Ausdrücke an, die er wiederholt, so oft er nöthig scheint, nur daß sie nach jedes Erzählers Plane und Gewohnheit wechseln, und häufiger oder seltener sind. Der Erzähler bindet sich gewöhnlich selbst an solche Formeln. Sind die Geschichtswerke der Araber annalenmäßig abgefaßt, so ist es die stehende Formel ثم دخلت السنة, womit sie den Anfang des Jahrs verkündigen, und wenn auch im Jahre nichts zu erinnern ist, so hat sich doch Abulfeda an diese Formel so sehr gewöhnt, daß er sie selbst dann nicht vergißt zu setzen. [1]) Jede einzelne Begebenheit wird aber auch noch besonders durch eine Ueberschrift hervorgehoben, wenn auch gleich dieselben Worte der Ueberschrift wiederholt werden müssen, z. B.

---

1) Wie Abulf. Ann. Muslem. ed. Adl. T. II. p. 30, l. 2.

ذِكْرُ وَفَاةِ الْمُسْتَظْهِرِ

und dann folgt bloß in diesem Jahre starb Mostadher.[1]) Abulfeda zeichnet sich durch das Wort ذِكْرُ aus, welches er so vor jeder Ueberschrift beständig gebraucht; eben so hat Bohadin sein Leben Saladins in lauter Stücke mit derselben Ueberschriftsformel getheilt. Andern Schriftstellern dienen dazu andere Wörter, wie شَرْحُ, سِيَرُ, قِصَّةُ, fast jedem nach seiner Weise.[2]) Selbst die Syrer, welche sich doch am weitesten in der äußern Form ihrer Geschichtswerke von dem orientalischen Geiste entfernen, haben noch zum Theil dieses Costüm des Alterthums, und Barhebräus theilt seinem Plane gemäß sein ganzes Werk, und hat immer gleichförmige Ueberschriften. Wie dieser Syrer der Anlage seines Werks nach nur bei dem Wechsel der Regenten Ruhepuncte läßt, so ist auch bei dem Verfasser der Bücher der Könige die Formel וַיָּמָת וַיִּמְלֹךְ בְּנוֹ תַּחְתָּיו[3]) der ewige Wiederhall

1) Abulf. Ann. T. III. p. 392. Wie ähnlich sind hier Stellen, wie Gen. 11, 27. תֶּרַח תֶּרַח, worauf nun gleich folgt תֶּרַח הוֹלִיד אֶת.

2) S. Fakr eddin Razi in de Sazi Chrest. ar. T. I. p. 8, 13. 10, 9. 12, 5. 8. 44, 3. 46, 6. 23, 11. 33, 1. Ibn Cotaibah bei Eichhorn mon. hist. Ar. p. 93, 4. 117, l. 3. Wieder verschieden ist die Ueberschrift bei Hamza in Reiske adnott. ad Abulf. Ann. T. II. p. 751, und bei Ibn Cotaibah bei Eichhorn mon. p. 153—202.

3) 1 Reg. 11, 43. 14, 20. 15, 8. 24. 16, 6. u. s. w.

der Erzählung, worin sie sich fortbewegt; denn der Erzähler wollte ohne allen genealogischen Zweck nur die Reihefolge der Könige beider Reiche geben, und jedes Erlöschen eines Königs giebt ihm daher Zeit auszuruhen. So bildet sich jeder Schriftsteller seiner Anlage nach seine Formel, an der er eben so fest hängt, wie an der Durchführung seines Planes.

In der Art aber, wie der Erzähler der Geneſis das ihm eigene Wort gebraucht, ist vorzüglich noch zu merken, wie er oft in der Erzählung ruhig fortgeht, dann aber plötzlich sich erinnert, daß er schon fast über die Grenzen des durch seinen Plan trennbaren geschritten, und nun eben so schnell das eben Angefangene verläßt und durch seine gewohnte Ueberschrift das Folgende scheidet. Schon fängt er 4, 26. an zu Seth fortzugehen nach der vorigen Weise; als ihm der Ruhepunct, welchen hier die Unterscheidung der Genealogie und die Aenderung der Beschreibung herbeiführte, noch zeitig räth, einen neuen Abschnitt zu beginnen. Kaum erwähnt er Noah nach der Ursache der Fluth, als ihm einfällt, wie schicklich mit Noah eine neue Periode beginne, und er versäumt nicht 6, 9. seine gewohnte Formel einzuschieben. Eben so bei Terach 11, 26. 27. und Jakob 37, 2. [1]) Solche Merkmahle

1) Diese Ueberschriften sind es auch, welche Ilgen Urkunden S. 358—361. als von ihrer Stelle gerissen und falsch gesetzt glaubte. Ohne zu den Gründen, welche Hasse Entdeckungen Th. II. S. 241—245. vorbringt, seine Zuflucht zu nehmen, kann dieser einzige Beweis den Grund jener auffallenden Einschiebungen erklären.

führen nur auf einen selbstständigen Erzähler hin; sie rufen uns selbst lauter als alles andre zu: hier hatte der Erzähler schon im Sinne ungestört fortzufahren, und nur die Einsetzung der seinem Plane nach nothwendigen Formel hemmte auf kurze Zeit den raschen Fortgang. Auch hierin steht die Genesis nicht allein da; außer andern, was wir unten zeigen werden, giebt Abulfeda hier die beste Parallele. Oft erwartet man nach allen Vorbereitungen gleich den Erfolg, da er plötzlich eine Ueberschrift einschiebt und nun alles wie von vorne beginnt. So hat er schon alles, was zur Erwähnung der Ermordung des Munas und Balik gehört, zugerüstet; aber er lenkt ein und erzählt nach der Ueberschrift, die ihm nöthig schien, von neuem. [1])

So verbinden die Ueberschriften statt zu trennen.

So häufig nun auch stehende Ueberschriften dem Oriente überhaupt sind, so hat er sie doch nirgend häufiger, als in der Aufzeichnung fortlaufender Stammnachrichten. Schon das Bestreben, die einzelnen Stämme im Gegensatz zu einander aufzustellen und so über das Ganze Licht zu verbreiten, mußte hier häufiger, als in der ungestörten Reihe von Begebenheiten Ueberschriften und Unterscheidungen empfehlen; jeder Stamm und jedes

1) Abulf. Ann. T. II. p. 370, 2. Aehnliche Beispiele T. I. p. 94, 4. 110, 8. 124, 12. T. II. p. 270, 13. 364, 11. T. III. p. 176, 8. Fast eben so Hist. dec. Vez. edit. Knös p. 15, 1. 23, 1. 32, 13, woraus wenigstens erhellt, wie wenig sich die Erzähler scheuen, mitten in die fortgehende Erzählung Ueberschriften zu setzen.

Glied schließt sich von selbst von den übrigen und bildet einen Theil zu einem höhern Ganzen. Wo aber so sorgfältig unterschieden wird, da sondert sich auch zur deutlichen Unterscheidung jedes größere Glied durch eigne Schlußformeln von den folgenden; denn die Liebe zu trennen steigt mit der Leichtigkeit. Man werfe nur einen Blick auf den größern Theil des ersten Buchs der Chronik, und vergleiche die Excerpte mit den Originalaufzeichnungen Gen. 10. 25. 36. 46. Wie oft wiederholt da der Erzähler in Vor- und Nachsätzen Formeln, wie אֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי, אֵלֶּה בְּנֵי, und wie fleißig und treu sondert er überall, was sich schließen läßt. Selbst bis in die späten Zeiten, wo man anfing die Stammsagen der Araber von ihren Genealogien zu sammlen und zu ordnen, erhielt sich diese Sitte. Noch bei ihnen schließen sich die Glieder, in welche sich das weite Gebäude der Stammfamilien auflöst, in abgerundete Ganze, oben und unten wohl verwahrt durch Vor- und Nachschriften. Zwar steht bei Ibn Cotaibah gewöhnlich nur der Name allein voran, [1]) oder es steht نصب oder قصة voran, [2]) und die den Arabern eben so geläufige als von der Einfachheit der Hebräer entfernte Uebergangsformel وأمّا hat vieles der Art verwischt; dennoch hat sich auch hier der ältere ehrwürdige Styl der Hebräer nicht ganz verlo-

1) Eichhorn mon. p. 67, 6. 88, 8. 89, 1. 92, 2. 5. 127, 8. 137, 13. 138, 3. 139, 19.

2) Eben da p. 83, 8. 85, 1. 93, 4. 98, 1. 146, 4. 147, 13.

ren, wie وهذه ربيلة S. 120, 3. beweiset. Noch treuer jener antiken Form erhielten sich die Nachschriften, wie Ibn Cotaibah am Ende der Aufzählung der Nachkommen Mudrekah hinzufügt هؤلاء اولاد مدركة, [1]) völlig wie der Verfasser der Genesis jeden Schluß eines kleinern Theils eines größern Stammes und vorzüglich das Ende eines vollständig aufgezählten sorgfältig unterscheidet. Sonst setzen die Araber auch häufig Verba, worin sie schon weiter abgehen, wie انتهى, انقضى, مضت mit dem Namen des Stammvaters, [2]) wo sich oft auch mehrere Nachschriften der größern Deutlichkeit wegen begegnen. So entsprechen diese Merkmahle in ihren kleinern Bezirken völlig den übrigen, nur daß sie ihrer Natur nach häufiger sein müssen, als es die fortlaufende Geschichte von Begebenheiten fordert.

Doch sind auch diese kleinern Unterscheidungszeichen verbundener Stücke für wichtig genug gehalten, um darnach die Trennung der Stücke nach Verschiedenheit der Verfasser in kleine Fragmente zu bestimmen. [3])

§. 14.
Einzelnheit der Stücke.

Nach den Ueberschriften zieht nun das Aeußere der Erzählung selbst die Aufmerksamkeit auf sich. Uebersieht

1) Eben da p. 87, 17. vgl. 89, 5. 128, 4. 5. 134, 6.

2) Eben da p. 129, 2. 146, 4. — 97, 5. — 64, 8. 116, 10. 129, 9. 134, 8.

3) Vater Commentar Th. III. S. 435. 476.

man die Erzählungen, wie sie uns in der Genesis überliefert sind, so sieht man bald, wie viele so einzeln da stehen, durch kein Band an die Umgebungen geknüpft. Sollten nicht solche Erzählungen bloß von der Hand eines Sammlers zusammengereihet sein, und ihre ursprüngliche Getrenntheit nach ihrer sichtbaren Einzelnheit selbst beurkunden? [1]) und sollten nicht auch die Lücken, welche hie und da den Fortgang der Erzählung zu stören scheinen, und das bunte Colorit des Ganzen, welches bald einem in üppiger Fülle prangenden Saatfelde, bald einer leeren Steppe gleicht, auf einen Sammler führen, der zusammenraffte und verband, was er vorfand, und dessen Quelle beim Ueberfluß der Fragmente ihm reichlich floß, beim Mangel fast versiegte? [2])

Bei dem Schreiben der Geschichte führt den Geschichtschreiber des Orients eine rein objective Ansicht der Erzählung; noch nicht gewohnt, sein Dasein dem Leser merken zu lassen, will er bloß Sachen aufzählen, wie sie sind und der Zeit nach auf einander folgen. Er versteht es noch nicht, auf das Erzählte zu verweisen, und den Leser Rück- und Vorblicke mit seinen Worten thun zu lassen; nie entdeckt er sich selbst so auf die mindeste Art dem Leser, gleich als wenn nur die Erzählung zu uns spräche und der Nachhülfe des da hinter verborgenen Deuters und Verbinders entbehren sollte, hören wir alles

1) Vater Commentar Th. III. S. 397. 419.

2) De Wette Lehrbuch der Einleit. S. 167. Meyer Hermeneutik des A. T. Th. II. S. 213. 241.

vor den Ohren vorübergleiten.[1]) Treffen wir aber so ein Werk an, welches jeder Anzeige des durch seine Verweisungen das Vorige verbindenden und den Leser stets an sein Ich erinnernden Erzählers entbehrt, wie einzeln und abgeschlossen werden uns dessen Theile erscheinen, welchen der Erzähler so wenig äußere Verbindung geben konnte und wollte?

Diese bloß objective Ansicht hindert ferner den Erzähler, seiner Erzählung überhaupt durch feine Uebergänge und leichte Wendungen den äußern Zusammenhang zu geben, welchen der gebildete Geschichtschreiber des Westen seinen Werken ohne Mühe leihet. Schroff sind die Uebergänge, wenig gebahnt die Wendungen. Wenn so ein Erzähler, der nur unter der Hülle verborgen steckt, bloß erzählen will, ohne auf Glanz der Worte und schöne Anordnung und Verschmelzung des Ganzen zu sehen, was kann er anders, als die Begebenheiten aufstellen ohne andre äußere Verbindung, als wenn sie sich etwa selbst knüpfen und der Erzähler sich nicht als Fortsetzer erst zu nennen nöthig hat. Die Ursachen der Handlung, welche den pragmatischen Historiker beschäftigen, durchschlingen nicht das Ganze und bereiten lange vor, was erfolgen

---

1) Kein Hebräer kennt Formeln, mit denen der Verfasser in seiner Person auf etwas verweist; erst in der arabischen Historiographie bildeten sich allmählig Formeln, wie المذكور, كما ذكرنا, wie wir bemerkt haben, und im Gegentheil سنذكر wir werden bemerken.

soll: jede Begebenheit entsteht, und erst so bemerkt sie der Erzähler.

Fügen wir zu diesen zwei Erzeugnissen der objectiven Ansicht und Aussprache des Erzählers endlich noch das schon oben berührte Streben der Referenten, die Erzählungen unter sich selbst in gewisse Gegensätze zu bringen und nach solchen Gesichtspuncten trennbar einzelnes zu trennen, ein Streben, welches mit der weitern Ausbildung der orientalischen Historiographie immer sichtbarer wird, so wird es nicht auffallen, wenn wir die Araber fast jede Erzählung einzeln und abgerissen setzen und alles ohne weitere Verbindung an einander reihen sehen, als durch das Band der Zeit selbst. Ja ihre Werke sind zum Theil so lose aus einzelnen Erzählungen zusammengesetzt, und haben von den Verfassern so wenig ein festes Band, welches sie alle umschlänge und vereinte, erhalten, daß es ein Interpolator ohne die innere Oekonomie des Buchs zu verletzen wagen kann, nach seinem Geschmacke und Vermögen zwischen die einzelnen Theile andere einzuschieben oder auszulassen, und daß ihre historische Werke nach den Gegenden, wo sie gelesen sind, variiren.[1]) So wenig sorgen selbst diese späten Historiker des Orients für genaue Verbindung der einzelnen Begebenheiten.

---

1) Cet ouvrage n'est proprement qu'une compilation de quelques passages, placés sans liaisons les uns après les autres sagt DE SACY von einem arabischen Geschichtswerke *Notices et Extraits*, T. III. p. 606. vgl. T. I. p. 14. IV, p. 505. Tychsen in Michaelis neuer or. Bibl. Th. VIII. S. 14, 15.

So könnte schon der Geist des Orients überhaupt die Genesis schützen, und so einzeln auch Dina's Entführung Cap. 34, Juda's Geschichte mit Thamar Cap. 38, Abraham's Krieg Cap. 14. und andere Erzählungen zu stehen scheinen, so könnte doch ihre bloße Ungebundenheit noch keine wahre Ursache der Trennung nach Verschiedenheit der Verfasser sein. Doch brauchen wir in der Genesis nicht einmal zu den kältern Zeiten der spätern Annalisten ganz herabzusteigen; noch durchweht die frühe Genesis eine warme Frühlingsluft, welche alle Theile belebt und erwärmt, und alles fester bindet als es bei dem ersten Anblick erscheint. Der Erzähler wollte nicht bloßer Erzähler sein, und Begebenheiten an Begebenheiten fortreihen, sondern indem er einen festen Plan mit allem erzählten verbindet und nichts ohne Rücksicht darauf darstellt, zieht er einen engen Kreis um alle Erzählungen und verknüpft sie sämmtlich zu einem vollkommnen Ganzen in seinen Grenzen. Nicht die Erzählung beherrscht ihn, sondern da er mit Auswahl das zu seinem Plan passende erzählen will, beherrscht er selbstständig die Erzählung nach seinem Gefallen. Es ist hier nicht der Ort diesen Plan zu verfolgen, und zu zeigen, wie treu der Erzähler ihm überall ist, wie er sich selbst allenthalben verräth, ohne sich irgendwo zu nennen, und wie wenig Worte und Erzählungen in seinem Werke nicht auf jenes Ziel in Einstimmung hinzeigen; hier möge es genug sein darauf hingedeutet zu haben.

Was am meisten vereinzelt und in sich geschlossen zu stehen scheint, und am häufigsten dafür gehalten ist, die

Genealogien, sind in dem Gebäude, welches der Verfasser aufführt, nicht bloß nothwendige Theile zur Ausführung, sondern die Stützen und Säulen, welche dem Ganzen zur Haltung und Festigkeit dienen; denn auf ihnen beruht alles, wie gezeigt ist, und von ihnen geht alles aus.[1]) Mögen sie sich durch Ueberschriften trennen, durch Nachschriften unterscheiden, wird uns das noch auffallen? mögen sie kürzer sein als das Uebrige, bringt es ihre Natur anders mit sich? Die Ungleichheit der Ausführung ist zwar sichtbar; allein nicht vom Ueberfluß oder Mangel der Fragmente hängt sie ab. Wo lebhafte Scenen der Einbildungskraft Stoff genug reichten, da hält der Erzähler nicht karg mit Worten Haus; die Fluthgeschichte und Josefs Erzählung zeugen dafür. Wo sein Plan und seine Ansicht der Erzählungen, so wie der Totaleindruck, den er im Leser machen wollte, es erforderte, stehen ihm Worte genug zu Gebote; er gefällt sich selbst in denselben Ausdrücken. Wo aber sein Plan nicht verweilen konnte, da eilt er mit geflügelten Schritten. Nirgends aber wird durch diese Eile der Fortgang gestört;

---

2) Man hat oft die Genealogien für älter ausgegeben (s. Henke Magazin Bd. V. St. 2. S. 304.); in wie fern sie der Erzähler als Quellen benutzt hat, können wir nicht mehr angeben; nur das ist deutlich, daß er sie ganz seinem Zwecke nach benutzte, nicht aber als Fragmente unverbunden einschob, etwa um sie dem Untergange zu retten. Ob die erste Hälfte der Genesis älter sei, wie außer andern Krause in Schröter's und Klein's Oppositionsschrift Bd. IV. Hft. 4. S. 660. behauptet, bedarf weniger einer Erwägung.

die Lücken füllt wenigstens Genealogie, welche, ohne unterbrochen zu sein, den Grund von allen macht, und zu deren weiterer Ausführung und Ausschmückung er nur, wenn es seinem Plan gemäß ist, übergeht. Wie aber durch die bloße Anreihung verschiedener Fragmente, zu denen der Sammler, wie die Hypothese erklärt, nichts zuthat und wegnahm, alles so harmonisch werden konnte, daß nirgens ein Sprung oder eine Lücke sichtbar ist, und die Erzählung ohne alle Ungleichheit immer wieder anfängt, wo sie gelassen war, ist ein schwer oder gar nicht zu lösendes Räthsel.

§. 15.

Wiederholungen.

Einen der stärksten Beweise, welchen die Vertheidiger der Trennung überhaupt und vorzüglich der Fragmente gebrauchen, gewähren die Wiederholungen, welche sie in der Genesis entdeckt zu haben glauben. Sie sind die schärfsten Waffen ihrer Hypothesen; denn wenn in einem Buche von einer Begebenheit zwei oder mehrere Erzählungen vorkommen, wer sieht da nicht, daß dieses Werk nicht ein Verfasser geschrieben hat, sondern daß er aus verschiedenen Bächen in ein Meer zusammenleitete, was er sammeln konnte, unbekümmert wie sich alles in jener Vereinigung gestalten und mischen würde. Welcher selbstständige und besonnene Schriftsteller wird ohne weiteres eine Erzählung doppelt anführen, und den Leser mit mehreren aufhalten, wo ihm eins genügt? Eine Zusammensetzung der Art würde selbst gegen das äußere

Ansehen der Einheit zeugen, und ohne selbst Einheit und ungestörten Fortgang zu fordern, vielmehr Sonderung nach ihren Bestandtheilen verlangen. Und so ist dieser Beweis zuerst von den frühern Vertheidigern versucht, [1]) von Ilgen erweitert, [2]) von Vater [3]) aber und seinen Nachfolgern als eine vorzügliche Stütze der Fragmentenhypothesen aufgefaßt worden. Auf solchem Grunde fußend, konnte hernach auch de Wette [4]) in der Genesis sogar frühere und spätere Mythen, Nachahmungen und Vorbilder, und das Ganze seines hebräischen Epos in dem Elohisten und Jehovisten finden. Jener ist ihm die Quelle, aus welcher dieser schöpfte und doppelte Erzählungen sind daher sehr gewöhnlich. Möge denn hier untersucht werden, ob der Geist, welcher die grauen Reste des Alterthums durchweht, uns hier von den Vorstellungen unserer Zeit zu ihm selbst zurückführe.

1. Der Styl der hebräischen Historiographie hat sich noch nicht dem poetischen Rythmus entwunden; je höher wir hinaufsteigen, je epischer die Erzählungen selbst uns erscheinen, desto heller schimmert das charakteristische Merkmahl der poetischen Farbe durch die Hülle der

1) Astruc *conjectures* p. 10. 359—366. Eichhorn Einleit. Th. II. S. 264. ꝛc.

2) Ilgen Urkunden S. 366—371.

3) Vater Commentar Th. III. S. 398. ꝛc., welchem außer andern Bertholdt Einleit. S. 768. folgt.

4) De Wette Kritik der israelitischen Gesch. S. 84. 90. 134. 137. 138. 250. Lehrb. der Einleit. S. 183.

Geschichte.[1]) Das Streben durch Ebenmaaß der Glieder eine Sache, welche dessen werth ist, zu verdeutlichen, auszuschmücken und mit den kleinsten Schattirungen vollständig zu mahlen in lebendiger Anschauung der Umgebung zeigt sich hier in seinem Lichte. Wenn aber dieses Schönheitsgefühl der Hebräer in ihren Gedichten im hellsten Glanze erscheint, und mit jedem Pulsschlag der Dichtung neues Leben erhält, so kann die Darstellung des Geschichtlichen nur in einzelnen ein solches Colorit annehmen. Aufzählungen einzelner Sachen, wo der Schriftsteller nur summarisch das Ergebniß anzeigen will, lieben mit Recht die Kürze; wo aber Beschreibung das Einzelne fordert, wo der Erzähler mit Absicht die Rede steigern will, um Staunen und Bewunderung bei einer würdigen Sache zu fesseln, da gewinnt seine Phantasie Raum und sie schweift frei nach der Dichter Sitte. Einzelne Worte wiederholt steigern und verstärken noch des Hebräers Anschauung; das ganze hebräische Alterthum ist davon voll,[2]) noch bis in die späten Zeiten der Hellenisten erhielt sich in einzelnen Spuren diese Ausdrucksart,[3]) und auch die Araber haben noch Verbindungen, wie أَطْلَقَ وَلَمْ يَحْبِسْ

1) S. Herder Geist der ebr. Poes. Th. I. S. 343.

2) Wie מֵאַר מֵאַר und ähnliche. Wie ächt hebräisch diese Anschauung sei, erhellt nicht bloß aus einzelnen Worten, sondern auch aus Erzählungen selbst, wie Josef den doppelten Traum auf den unfehlbaren Erfolg desselben bezieht Gen. 41, 25. 32.

3) Wie ὡμολόγησε καὶ οὐκ ἠρνήσατο vgl. Haab hebräisch-griechische Grammatik S. 329—334.

er ließ ihn frei und setzte ihn nicht gefangen.[1]) Wie einzelne Worte, so ganze Sätze. Ist der Erzähler oder wen er sprechen läßt, voll Erstaunen, so ist ihm die einfache Art zu erzählen zu alltäglich; wie sich in seiner Seele Welle auf Welle häuft und eine Empfindung die andre verdrängt, so läßt er auch die Worte als Zeichen der Empfindung sich treiben; sein Inneres ist zu eng, um nicht außen Raum zu suchen.

Zuerst treffen wir diese Lebendigkeit des Vortrags in Reden, welche der Erzähler aus dem Munde des Sprechenden aufnimmt. Wenn der bestürzte Eli mit einer bis aufs höchste gespannten Ungeduld das Wort des Herrn von Samuel verlangt, so frägt er 1 Sam. 3, 17. in zwei Fragen dieselbe Sachen:

מָה הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלֶיךָ אַל נָא תְכַחֵד מִמֶּנִּי

dem das zweite Glied

כֹּה יַעֲשֶׂה לְךָ אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִיף אִם תְּכַחֵד מִמֶּנִּי דָּבָר מִכֹּל הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלֶיךָ

völlig entspricht. Wie hier die Rede des Ungeduldigen steigt und nicht Worte genug finden kann vor der Fülle der Seele, so dreht sie sich sonst im Kreise. Salomo ist voll von Rache gegen Abner und Amasa, und wie mannigfach spricht er nicht sich aus 1 Reg. 2, 31—33. Andere Stellen sind in Menge, wie 1 Sam. 4, 21. 22. 12, 26. 24. 17, 8—10. 2 Sam. 12, 9. 20, 1. 2 Reg. 7, 13.

1) S. de Sacy Chrest. arabe T. II. p. 53. Heyne ad Virg. Aen. I, 547. Gurlitt spec. seq. lect. in N. T. (Magd. 1800.) p. 18.

Wie die Redenden, so die Schriftsteller, wenn sie für sich reden. Kömmt in der Erzählung etwas, welches ihre Phantasie reizt, so verweilen sie gern bei dem Bilde. Wenn der entfernte Schriftsteller Salomos hohe Weisheit beschreibt, so kann er durch die Entfernung der Zeit, welche das Erstaunen nährt, geblendet, nicht genug Worte finden, sie in drei Versen 1 Reg. 5, 9—11. von allen Seiten zu mahlen. Hat der Schriftsteller die plötzliche Aenderung der Theurung auf Elisa's Orakel und die wunderbare Bestrafung eines Ritters deswegen zu erzählen, so entlockt ihm das Wunderbare darin Staunen, und er weiß seinem Innern keinen Raum zu verschaffen, als daß er sich 2 Reg. 7, 18—20. noch einmal an dem Schauspiele weidet. Der Erzähler von Exod. 6, 26. 27. wird voll Staunen über Moses und Arons bei einer prosaischen Sache halb poetisch und wiederholt in gemessenen Parallelismen, welche sich immer um dasselbe drehen, sein Staunen. Wie vielfach wendet und drehet sich der Erzähler von Jud. 2, 14. 15, um die Unterdrückung der Israeliten durch fremde Völker auszudrücken. Wer verkennt, wie mitleidig der Verfasser 2 Reg. 24, 14. 16. an der traurigen Beschreibung der nach Babel geführten verweilt; und an einer andern Stelle 1 Reg. 6, 20—22. [1]) alles zusammensucht, um auszudrücken, wie Salomo alles im

1) Hier war die Wiederholung schon den LXX. so lästig, daß sie v. 22. ganz ausließen. Das Auffallende, welches den Erzähler so sehr an diese goldne Außenseite fesselte, erklärt sich aus einer andern Aeußerung desselben 1 Reg. 10, 21.

Tempel mit Gold überzogen habe. Wahrlich nicht bloß die Dichter schmücken ihre Schilderungen durch Parallelismus; bei Ergüssen der Phantasie steht er auch den Historikern zur Seite; nur was dort Regel und Kunst ist, ist hier willkührlich und ungesucht. Auch selbst bei den spätern Arabern verlor sich dieses Colorit nicht ganz; je ungezwungener sie schreiben, desto freier irrt ihre Sprache. [1])

Gehen wir so vorbereitet zur Genesis über, und spüren hier in der Jugendzeit der hebräischen Historiographie dem nach, was uns ihr mannbares Alter reichte, so stoßen wir zuerst auf die Scene, welche unter die lebhaftesten und in ihrer Art ausgezeichnetsten gehört. Wie die Fluthgeschichte sich von der ganzen übrigen auszeichnet und aus den Trümmern der übrigen wie eine unzerstörbare Pyramide sich erhebt, so fesselt sie auch des Erzählers Sinn und er verweilt in ihr voll Bewunderung über alles. Sein Staunen erhebt sich hier von selbst in manchen Stellen zur ydetischen Fülle. So sahen wir schon S. 115. u. 116, wie der Anfang und das Aufhören des furchtbaren Regen mit den lebhaftesten Farben und in den reinsten Parallelismen 7, 11. 8, 1. beschrieben war. Wie aber der Anfang des Regens, so vorzüglich das

---

1) So ist vollständiger Parallelismus in Sätzen wie لَقَدْ أَقْبَلَتْ سَعَادَتُكَ وَأَتَى طَالِعُكَ schon naht dein Glück und kömmt dein Tag. Hist. dec. Vez. ed. Knös p. 19, 9. 10; eben so p. 57, 18—20.

Steigen des Wassers. Wie mahlerisch beschreibt dieses der Erzähler, 7, 17—20, wie es von den Regengüssen groß wird und das Schiff trägt, dann höher und höher, so daß das Schiff ganz auf dem Wasser hinfährt, endlich sogar so hoch, daß es die höchsten Berge bedeckt. Um den Tod alles Lebenden auszudrücken, ist es dem Verfasser nicht genug, die Geschöpfe einzeln (7, 21.) aufzuzählen; noch einmal muß er v. 22. alles zusammenfassen, wenn auch der Gedanke nicht weiter schreitet. Wie oft wiederholt er, daß ganz Aegypten und alle Länder ohne Getreide waren 41, 54—57. Denn in dem Auffallenden, wie durch Josefs Vorsorge in Aegypten alles gefüllt war und alle Länder von ihm ihr Heil suchen mußten, gefällt sich der Erzähler, und die Sache ist seiner Ansicht nach der Wiederholung vor allen würdig. Da dem Erzähler die Erwerbung des Ackers Ephrons, durch rechtmäßigen Kauf seinem Plane nach so sehr am Herzen lag, so häuft er nicht bloß an allen Orten die Bemerkung, daß es vor dem Angesicht der Hethiter geschehen sei (23, 10. 12. 16. 18.), sondern er wiederholt auch mit kürzern Worten v. 20. die ganze Handlung, sichtbar an der Sache mit Wohlgefallen verweilend.

Hiernach bedarf es wohl keines Beweises, wie man die in der Genesis oft und mannigfach wiederholten Segenssprüche Abrahams und d Abrahamiden zu nehmen habe. Wie dort Wiederholung einzelner Wörter und Ausdrücke dem Ganzen höhern Schwung geben und kräftig auszeichnen sollte vor dem minder glänzenden, so sollten auch in der größern Composition diese als leuchtende

Puncte alles übrige überschimmern und vor allen sich tief in des Lesers Seele pflanzen.

2. Kurz und gedrungen ist im Allgemeinen die Art, wie der Orient seine Geschichte erzählt; das Ziel schwebt ihm vor als Zweck des Ganzen, und wie er einzelne Bilder nach der Natur ausschmückt und auszeichnet, so überspringt er Mittelglieder, um das Ziel zu erreichen. Ist so gleich anfangs nach gewohnter Weise das Ende des Ganzen angegeben, so kann es dem Erzähler doch gut scheinen, durch Nebenumstände zu erläutern und zu ergänzen, was seine Eile eben übersprungen hätte. Dann aber kömmt der Erzähler nach den Einschaltungen wieder auf das zurück, was er früher als das Ziel angegeben, und es entstehen Wiederholungen, welche, nicht wie die vorigen, die Phantasie schafft, sondern ein Streben nach Ergänzung und Vervollkommnung; dort ist der gleiche Parallelismus, hier der erläuternde und erweiternde.

Von einer solchen erklärenden Einschiebung, welche den Faden bricht, den eine gleichmäßige und ruhige Schreibart gleichmäßig gehalten hätte, zeugen mehrere Beispiele. Schon beschreibt ein Erzähler Jud. 4, 15. voll von Begierde den Erfolg zu melden, wie Jehova Barak Sieg verleiht und Sisera flieht; aber die Art des Siegs muß erst voller beschrieben und erläutert werden v. 16, bevor er auf den fliehenden Sisera v. 17. zurückkehrt. Wie ganz anders würde hier ein anderer Schriftsteller erzählt haben! Schon will ein anderer Erzähler 2 Reg. 1, 1. beschreiben, wie die Moabiter nach Ahab's Tode Israel bedrängten; aber dazu war erst nöthig,

die Thronbesteigung Joram's zu melden, erst dann kehrt er von neuem 3, 5. mit denselben Worten auf dieselbe Begebenheit zurück, und erklärt weiter was damit zusammenhing. Daß die fremden Königinnen Salomos Herz umwandten, erzählt er erst überhaupt 1 Reg. 11, 3; aber er muß es v. 4—6. weiter erklären und Wiederholungen nicht scheuen, welche die Erklärung eines solchen Ausdrucks erforderte. Bei dem Anfange des Tempelbaues erwähnt der Erzähler auch gleich seine Vollendung (וַיִּבֶן אֶת הַבַּיִת וַיְכַלֵּהוּ 1 Reg. 6, 9.); aber noch hat er vieles in die Zwischenzeit zu setzen, was er für nöthig hielt, bis er zuletzt v. 14. auf dieselben Worte zurückkommt. Ein Engel kömmt zu den Israeliten und rügt ihren Abfall von Jehova Jud. 2, 1—5. Aber der Erzähler hat noch mit keinem Worte berührt, was der Engel sagt, noch nirgend gesagt, woran sich die Israeliten versündigten. Daher muß er denn, um jenes weiter zu erläutern, nachher v. 6—12. weitläufig sich über dieses alles erklären und er bringt dazwischen auch vor (v. 8.), was man am wenigsten hier erwartet. Hätte der Erzähler von Jud. 20. die Kunst verstanden, mit welcher Livius 1, 14. einen Sieg durch listigen Hinterhalt beschreibt, er würde gewiß nicht so erzählt haben, wie wir ihn jetzt erzählen sehen. Aber er ist ganz hingerissen von dem Erfolg, welchen der bezweckte Hinterhalt hervorbrachte und erzählt gleich anfangs v. 35. das Ziel von allem, die Niederlage der Gibeoniten; dann aber muß er doch erklären, wie diese bewirkt wurde, und er fängt v. 36. damit an, als hätte er noch nichts von dem Endziel

des Ganzen gesagt, wenn auch außer der Hauptwiederholung noch andre (v. 35. 46.) sich häufen. [1]) Schon will ein anderer Erzähler Jos. 4, 11. die Priester, welche so lange im Jordan mit der Bundeslade gestanden haben, nach dem Durchgang des Volks übergehen lassen, als ihm noch einfällt, wie nöthig es zu seinem ganzen Plan sei, den Durchgang der transjordanensischen Stämme ausdrücklich zu erwähnen. Daher holt er erst dieses nach, wenn er auch gleich zu einer Wiederholung sich genöthigt sieht, welche seine Erzählungsart erzeugte. [2])

Was wir so im alten Orient entdecken, giebt uns auch der neue. Auch die Araber haben sich in ihrer Historiographie noch nicht ganz von ihrem antiken Geiste entfernt. Ein Romanschreiber erzählt schon in seiner ungebundenen Sprache, wie Räuber den geraubten Königssohn zum Könige führen, aber da die Ursache dieses Ereignisses noch nicht deutlich war, muß er von vorn alles beginnen und auf jenes Hinführen vor den Thron zurückkommen, ohne fast zu wissen, daß es schon erzählt ist. [3])

---

1) So ist die Erzählung hinlänglich gegen Otmar in Henke Magazin Bd. IV. St. 2. S. 349. Bertholdt Einleitung Th. III. S. 886. vgl. Eckermann theol. Beitr. Bd. V. St. 1. S. 263—267. gerettet, welche die leichte Nachahmung der in der Genesis mit Glück gemachten Versuche darauf leitete.

2) Auch in dieser Erzählung sucht Hasse Aussichten zu künftigen Aufklär. S. 97. 98. doppelte Erzählung, welche Zweifel durch richtige Auffassung des antiken Geistes erledigt werden.

3) Hist. dec. Vez. edit. Knös p. 9, 1—5.

Derselbe Erzähler ist bei einer andern Sache so eifrig im Erzählen des Ausgangs des so lange von den Veziren geschmiedeten Plans, daß er ihn ganz unzeitig voraus erzählt und nun wiederholen muß, was er leicht hätte vermeiden können. [1]) Oft freilich mischt sich schon bei den Arabern das antike Costüm mit den neuern Zusätzen; immer aber offenbart sich auch hier noch die ursprüngliche Gleichheit der Erzählungsart beider verwandten Völker. So erzählt Abulfeda gleich anfangs das Gefangennehmen des Vezir Jakub; dann geht er aber zu der Erweiterung durch die Ursachen über, und wird so wieder auf dasselbe hingeleitet, was er gleich anfangs gesetzt hatte. [2])

---

1) Eben da p. 109, 13—18. Aehnliche Beispiele sind nicht selten, wie Bohad. vit. Salad. p. 7, 7—14. Abulf. Ann. Musl. T. I. p. 178, 1—5. T. III. p. 132, 4. 5. Je ungebundener überhaupt ein Erzähler ist, desto mehr liebt er Wiederholungen dieser und anderer Art; je ungebahnter der Weg ist, den er betritt, desto häufiger fällt er in Fehler, welche ein anderer, der vielen oft gehörten und gelesenen Erzählungen folgt, leicht vermeidet. Ich weiß nicht, ob sich dieses durch irgend ein gedrucktes Buch, außer etwa dem Romane von Knös, mehr bestätigen läßt, als durch eine heroenartige und romanhafte Erzählung der Thaten des ägyptischen Mamlukensultan Bibars, welche sich auf der Wolfenbüttler Bibliothek findet. Hier mischen sich die auffallendsten Wiederholungen mit dem unleugbar untrennbaren Erzähler, der, ohne Quellen zu folgen, aus sich selbst alles nahm, was er schrieb. Man vgl. MS. Gud. 108. fol. 18. MS. 110. fol. 12. 58. 59. 96. 115. und ähnliche.

2) Abulf. Ann. Musl. T. II. p. 48, 1—8, welche Erzählung noch außerdem merkwürdig ist, weil Abulfeda zwei ganz verschiedene Ursachen, warum

Aber schon hat der Erzähler alles in eine natürliche und unserm Sinn angemessenere Ordnung gebracht, indem er der Erläuterung وسببه und das ist seine Ursache vorsetzt, und so selbst zu verstehen giebt, daß er das eben gesagte vollständiger geben wolle. Am meisten hat Fakr eddin Razi die Gewohnheit, eine eben ihrer Hauptsache und dem Endziele nach berührte Sache auf diese Art hernach vollständig zu beschreiben, und alles wieder von neuem zu beginnen, bis er darauf wieder stößt, was er zu vorläufig schon erzählte. Aber er stellt solche Wiederholungen schon nicht mehr bloß hin, sondern bezeichnet sie selbst durch Einschiebung der Formel شَرْحُ كَيْفِيَّةِ الْحَالِ فِي ذَلِكَ Erklärung der Beschaffenheit des Zustandes davon.[1]) Hätten doch die frühen Hebräer ähnliche abstract-philosophische Wörter um deutlicher zu bezeichnen, wo sie etwas erweitern oder erläutern wollen. Wir würden mit unserm an

---

Mahdi seinen Vezir gefangen setzte, anführt, ohne sie nur im geringsten zu verbinden. Wie leicht könnte man hier aus einem solchen scheinbaren Widerspruche Folgerungen ziehen, welche in allem den in der Genesis gesuchten ähnlich sind. Vgl. T. V. p. 1.

1) De Sacy Chrest. ar. T. I. p. 9. 10. 11, wo zuerst kurz erzählt wird, wie Raschid den Musa Ben Djafar habe ermorden lassen; dann aber entschließt sich der Erzähler es weiter zu erzählen und kömmt zuletzt mit lästigen Wiederholungen auf das zurück, was er anfangs geschrieben hatte. Eben so in Freytag Locm. fab. et plura loca hist. (Bonnae 1823.) p. 31. 32. aus Excerpten desselben Erzählers.

solche abstracte Wörter und Zusätze der Erzähler gewöhnten Sinne weniger an ihnen irren, und deutlicher empfinden, was sie empfanden, ohne es aussprechen zu können.

Die Genesis trägt das Colorit des ganzen Orients. Von der einfachsten Erzählung durch parallele Glieder an läßt sich die Aehnlichkeit ziehen. Wie deutlich ist es, daß der Erzähler 23, 11. bloß deshalb zu הַמְעָרָה אֲשֶׁר noch einmal נָתַתִּיהָ hinzusetzt, um die vorher noch nicht genannten Worte לְעֵינֵי בְנֵי עַמִּי als unentbehrlich dem Ganzen nachzuholen. Aber eben so muß auch der Erzähler 41, 35. das eben genannte Sammlen des Getreides nachholen, um den Gedanken mit der nöthigen Ergänzung zu vervollkommnen, daß es unter Faraos Auctorität (תַּחַת יַד פַּרְעֹה) in die Städte gesammelt werden solle. Freilich hat er schon 41, 48. die Anhäufung des Getreides durch Josef angegeben; daß es aber ins unermeßliche angehäuft wurde, mußte er v. 49. noch einmal poetisch beschreiben, wenn auch einige Worte aus den vorigen genommen werden. Jakob führt schon seine ganze Heerde fort 31, 18, um nach Canaan zu gehen, aber der Erzähler muß erst nachholen, daß alles ohne Wissen Laban's geschah, und dann fährt er v. 21. mit der Flucht Jakobs so fort, als wenn er sie von vorne beschreiben wolle. Josefs Abzug von Farao durch ganz Aegypten wird schon 41, 45. beschrieben; doch war noch nicht das Alter Josefs genannt, als er vor Farao stand, und bevor der Erzähler weiter geht, muß er v. 46. es nachholen, wenn auch Wiederholungen entstehen, welche

die Einschiebung verursacht. Die Brüder Josefs richten schon alles das aus (42, 20.), was im Folgenden einzeln angegeben wird. Wie eilt der Erzähler 37, 5. den Ausgang zu erzählen, den er erst v. 6. ꝛc. ausführen kann, ohne die vielfachen Wiederholungen zu scheuen. [1]) Cap. 27, 23. wird in der Erzählung der List Jakobs den alten Vater zum väterlichen Segen zu bringen schon gesagt וַיְבָרְכֵהוּ, und jeder unter uns erwartet, daß die Worte des Segens gleich folgen werden; aber der Erzähler hebt v. 24. von neuem an, Umstände zu erwähnen, welche dem Segen voraufgehen müssen; und erst v. 27. folgt mit den Worten וַיְבָרֶךְ וַיֹּאמֶר der Segenswunsch. Wollte man hier trennen und einem besondern Fragmente jene voreilige Aeußerung v. 23. zuschreiben, so würde es wenig dem antiken Geiste angemessen sein; die einzelnen Worte des Segens selbst, auf deren Bedeutsamkeit das Alterthum so viel Gewicht legte, müssen aufgezählt werden.

3. Einen andern Anlaß zu Wiederholungen geben die Uebergänge. Leichte Uebergänge, wo es der Leser kaum merkt, daß er in andre Gegenden geführt wird, sind nicht der Schmuck des Orients. Erwägen wir, was oben §. 14. weiter ausgeführt ist, so wird es uns nicht auffallen, wenn wir alles einzeln lesen, was nur einzeln gedacht und geschrieben werden konnte. Jede Erzählung

1) Hier war die Wiederholung den Alten schon so lästig und fühlbar, daß Saadias וַיְהִי einschob, um einen gelindern Uebergang sich zu bahnen.

Recht los oder unverbunden: nur eine allgemeine Uebersicht und vielleicht auch ein durchgreifender Plan verbindet die einzelnen Glieder zu einem Ganzen, nicht aber bequeme In- und Ausgänge der Erzählung, oder Worte der Erzähler den Zwischenraum auszufüllen, ohne die Erzählung fortzuführen. Doch ist es ganz dem Gange des menschlichen Fortschreitens angemessen, daß man bei den auffallendsten Zwischenräumen an ein wenn auch noch so loses Band dachte, und Mittel suchte, die schroffen Uebergänge durch biegsame Worte zu mildern.

1) Ist zuerst eine Aufzählung verschiedener Notizen, welche in den Gang der übrigen Erzählung eingeschoben ist, vollendet, so pflegt der Erzähler des Orients ihre Abgeschlossenheit von den übrigen durch eine kurze Auffassung ihres Gesammtinhalts zu bezeichnen, gleich als wenn er selbst uns sagen wollte: das ist zwar dieses, nun wollen wir aber zu etwas anderm gehen. Leicht sieht man, daß diese Art des Uebergangs nicht fortgehende Erzählungen treffen kann, welche ihren ungestörten Fortgang dem Leser selbst beurkundigen; nur bei Aufzählungen verschiedener Gegenstände, welche sich selbst abschließen, sind Uebergänge passend, um das Aufhören der Sache, welche bisher Erzähler und Leser beschäftigte, zu bezeichnen. So nachdem weitläuftig der Tempelbau beschrieben ist, fügt der Erzähler 1 Reg. 6, 37. 38. am Ende eine allgemeine Uebersicht hinzu, obgleich so Wiederholungen entstehen, welche der Schluß veranlaßte. Wenn Jud. 3, 1 — 3. die Völker aufgezählt sind, welche Jehova in Canaan wohnen ließ, um daran die Israeliten

zu prüfen, so muß sie der Erzähler, bevor er wieder zu den Israeliten geht, v. 4. noch einmal zusammenfassen, wenn er gleich nur wiederholt, was schon mehr als einmal gesagt ist. Bei den einzelnen Aufzählungen der Helden zu Davids Zeit und ihrer Thaten gebraucht der Erzähler mit Recht an dem Schlusse jedes Gliedes Formeln, wie אֵלֶּה עֶשְׂוֹ שְׁלֹשֶׁת הַגִּבֹּרִים 2 Sam. 23, 17. 22. vgl. 3, 5. In diesen Fällen können die Wiederholungen zu Ende einer Erzählung so wenig ein Grund der Trennung nach Verschiedenheit der Verfasser sein, daß sie vielmehr selbst schon im Gegensatz gegen eine folgende Erzählung stehen, wie die herodoteische Formel καὶ ταῦτα μὲν νῦν ταῦτα, welche nur eine stehende und kürzere Wiederholung ist, wo der Orient noch einfacher die Handlung selbst zu wiederholen pflegt, nur so eine Erzählung endigt, daß ihr nach dieser Wendung gleich eine andre gegenüber steht. Auch die Araber haben solche Worte. Wenn Abulfeda den Zustand der Araber zur Zeit der Unwissenheit erzählt hat, so schließt er die Aufzählung zuvor durch die Worte فَهٰذَا كَانَتْ حَالُهُمْ das war also ihr Zustand;[1] denn nun ist er fertig mit Verlassung der vorigen Aufzählung zu neuen Sachen überzugehen. Noch gewöhnlicher sind ihnen Wendungen, wie هٰذَا مَا جَرَا — وَأَمَّا مَا كَانَ مِنْ, vorzüglich in den von den historischen Banden freiern Erzählern.[2]

1) Abulf. in Poc. spec. hist. Ar. p. 7.

2) Hist. dec. Vez. edit. Knös p. 23, 15. 16. 83, 5. 90, 19. 112, 17. 18.

Vorzüglich oft aber und passend treffen wir diese Uebergangsformeln in den genealogischen Aufzählungen an. Hier mischte sich außerdem noch in das Bestreben abgeschlossene Glieder für sich zu stellen die Liebe zur nöthigen Unterscheidung des Einzelnen und des Ganzen, wie sie oben §. 13. S. 127. schon betrachtet ist. In den Aufzählungen einzelner Stämme werden nicht bloß die Glieder durch die Worte אֵלֶּה בְּנֵי eingeführt, und fast jeder Theil durch Ueberschrift und Schlußwort verwahrt, sondern es wird auch bei größeren Ganzen noch einmahl alles zusammengefaßt, um von dem Folgenden getrennt zu sein. Wie des Einzelnen Unterscheidung, so die Auszeichnung des Ganzen. Mag auch gleich Cap. 36. seinem äußern Ansehen nach durch Schlußworte und die übrige fragmentarische Ansicht in sechs Fragmente zerfallen, [1]) gewiß bindet alles eine höhere Einheit. Wollte man die Schlußworte jedes Stücks für einen Beweis halten, so müßte man auch andere Stücke, in denen diese noch überfüllter sind, wie Cap. 10. nicht bloß wegen der Wiederholung des Ganzen v. 32. von den Umgebungen trennen, sondern auch wegen der Schlußworte der einzelnen Theile v. 20. 31. wieder in mehrere Fragmente theilen, wo alles so genau zusammenhängt, daß noch keiner eine Theilung gewagt hat. Die innere Oekonomie des 36 Cap. verräth sich aber durch sich selbst deutlich. Der Er-

1) Vater Commentar Th. I. S. 284. Th. III. S. 435. De Wette Beiträge Th. II. S. 141. Schon Astruc conjectures p. 488. war vorangegangen.

zähler geht ganz nach der Weise der orientalischen Historiker von den Weibern Esaus zu seinen Kindern und Nachkommen; von da wurde er auf das weniger wichtige, welches Edom und Seir anging, in einer natürlichen Ordnung geleitet. Durchweg ist der stehende Ausdruck עֵשָׂו הוּא אֱדוֹם; durchweg dieselbe Phraseologie (אֶרֶץ אַחֻזָּתָם, אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם, רְכוּשָׁם), welche sonst die Genesis charakterisirt, wie aus §. 19. erhellen wird. Noch leichter kann man die scheinbaren Fragmente des 25 Cap. [1]) in eine Einheit vereinigen.

In diesen Fällen war es meistens das Streben nach Sonderung selbst, welches nach verschiedenen Aufzählungen die Schlußworte veranlaßte. Doch kann auch am Ende einer andern Erzählung der Gesammtinhalt wiederholt werden, vorzüglich wenn der Erzähler gerade einen Umstand in der Erzählung hervorheben und auszeichnen will, und sich hier ein Interesse mit dem schon oben erwähnten mischt. Schon hat ein Erzähler den Tod Sauls, seiner Söhne, seines Waffenträgers und des ganzen Volks mit ihm erwähnt; aber er faßt, was er vorher einzeln erzählt hatte, 1 Sam. 31, 6. noch einmal zusammen. Athaljah ist schon ermordet; doch wiederholt der Erzähler 2 Reg. 11, 20. am Ende der ganzen Geschichte ihren Tod. Daß die Israeliten gerade in dem schon angegebenen Tage aus Aegypten zogen, schien dem Erzähler so merkwürdig, daß er Exod. 12, 51. die

1) Vater Commentar Th. I. S. 246. ꝛc. Th. III. S. 431.

ganze Erzählung damit schließt, noch einmal darauf zurückzusehen. Wie ähnlich sind diese Stellen aber an Ausdruck (בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה) und Stellung (das Verbum folgt hierauf in dem sogenannten Präteritum) Stellen in der Genesis, wie 17, 26. 27, wo der Erzähler mit Nachdruck noch einmal an den Tag erinnert, wo Abraham mit sich und seiner ganzen Familie nach Gottes Befehl die Beschneidung vorgenommen habe, und noch mehr 7, 13—15, wo der Erzähler sich von dem auffallenden Gedanken nicht trennen kann, daß Noah gerade an dem Tage, wo der Regen anfing, schon mit allem, was Gott befohlen, das Schiff bestiegen hatte.[1]) Daher wiederholt er dieses, um daran erst das übrige zu knüpfen. So pflegen auch die Redenden am Ende eines langen Vortrags auf das wieder zurückzukommen, welches sie vorzüglich einschärfen und herausheben wollen. Gott kehrt 9, 7. wieder auf das zurück, was er schon anfangs 9, 1. als die Hauptsache begonnen hatte, und nachdem er v. 9—16. mit Umsicht und Ausführlichkeit seinen Bund durch den Himmelsbogen erklärt hat, faßt er v. 17. alles noch einmal in kurze Worte. Farao hat schon 41, 39. 40. Josef durch mannigfache Wendungen zum Oberherrn des Landes erklärt; aber er thut es am Schlusse der Worte v. 41. noch einmal mit kürzern und deutlichern Worten. Wie die Genesis, so in andern Stellen außer ihr, wie 1 Sam. 24, 10. 16. 1 Reg. 18, 11—14.

---

1) S. oben S. 83.

2) Um von einem Gegenstande zum andern zu gehen; können auch die letzten Worte, womit die vorige Erzählung schloß, wiederholt werden, um daran das übrige zu reihen. Wenn jene Art des Uebergangs Sachen schloß, die für sich bestehen können und in Gegensatz gegen andre treten, so nimmt diese vielmehr in fortgehender Erzählung etwas auf und führt es weiter, mag es schon früher genannt sein, oder erst eben vorhergehen. Leicht würde hier ein Erzähler des Occidents sich auf das berufen können, was schon gesagt ist, oder, wenn er auch die Worte zum Theil des bequemen Uebergangs wegen wiederholte, doch hinzusetzen, er habe schon davon gesprochen: der Orient kann keines, er wiederholt die Worte geradezu. Kaum wurde bei den Arabern außer andern Formeln der Art auch die einheimisch, womit der Erzähler selbst anzeigt, daß er auf eine Erzählung zurückkomme. [1]) Solche Wiederholungen sind in den ersten Anfängen bei Begebenheiten zu sehen, welche vermittelst dieser Uebergänge an eben erzählte geknüpft werden, wie Jud. 6, 6. 7. 8. wo auf die Worte וַיִּזְעַק בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל יְהוָה nicht gleich der Erfolg geknüpft wird, sondern erst dieselben Worte als Ursache des Folgenden eingekleidet wiederholt werden וַיְהִי כִּי זָעֲקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל, worauf sich dann das Uebrige leicht anreihet. Dasselbe bemerkt man in ähnlichen Stellen, wie Jud. 11, 4. 5. 2 Sam.

1) ونرجع oder لنرجع in dem schon angeführten MS. Gud. fol. 24. und sonst häufig.

13, 37. 38. 15, 16. 17. Aber auch größere Sätze werden wiederholt, um daran das Folgende bequem zu reihen, und wenn einmal ein solcher Uebergang dem Erzähler in den Sinn kommt, so fordert es schon die Deutlichkeit, das Bild nicht halb zu berühren. Wenn der Erzähler an die Flucht der Midianiter die Zusammenrufung der Stämme Israels knüpfen will, so wiederholt er Jud. 6, 22. aus dem Vorigen mehr als uns genug scheint. Die Erwerbung Abder's ist längst gemeldet, will aber der Erzähler daran eine neue That schließen, so wiederholt er sie 2 Sam. 3, 30. nicht etwa kurz, sondern auch mit näherer Bezeichnung der Umstände. Der Erzähler von 2 Reg. 13, 22 — 25. will melden, wie Joas die Aramäer unter ihrem Könige Hadar bändigte. Da dieses aber mit den Kriegen seines Vaters Joasas v. 5 — 7. zusammenhing, beginnt er wieder von den ersten Einfällen der Aramäer, gleich als ob nichts der Art schon vorausgegangen sei. Auch die ungebundenen Erzähler der Araber befolgen diese Sitte, und nehmen vorzüglich nach einer Einschiebung ein oder mehrere Wörter in die Erzählung wieder auf, um daran das Weitere zu reihen.[1]) Die Genesis zeigt dasselbe, nur daß hier die Wiederho-

1) So Hist. dec. Vez. p. 23, 17 — 19, wo أخذن zweimahl, obgleich hier ein Hebräer bei dem zweiten أخذنهم statt des Pronomens die Person selbst wieder genannt hätte; vgl. noch p. 38, 19. 20. 53, 15. 16. Selbst Barhebr. Chron. syr. p. 134, 8. hat auf diese Art سبحان so doppelt, und Bruns hat es in der Uebersetzung übergehen müssen.

lungen von verschiedenen Fragmenten abgeleitet wurden. Wenn gleich der Erzähler Gen. 19, 29. noch einmal mit wenigen Worten auf die schon weitläufig erzählte Rettung Lots kömmt, so thut er es doch bloß, um daran eine Begebenheit in der Geschichte Lots zu knüpfen, welche mit seiner Errettung auf das genaueste zusammenhängt. Konnte auch ein hebräischer Erzähler ein so sonderbar sich von der Alltäglichkeit der übrigen Geschichte auszeichnendes Factum, als die Zerstörung Sodoms ist, bloß mit den Worten וַיְהִי בְּשַׁחֵת berühren? Schon der äußern Form nach zeigt der Erzähler auf etwas früher erzähltes. Würde auch gleich unsre Sprache Gen. 6, 11. 12, anstatt zu wiederholen, daß Gott das sah, was oben bemerkt ist, schon durch ein Pronomen sich helfen können, der alte Erzähler muß es Gott noch einmal bemerken lassen, um daran das übrige zu knüpfen, ja auch die Erde noch einmal verderbt sein lassen, zumal eine neue Ueberschrift den Faden gestört hatte. Endlich mag auch 28, 6—8. weitläufig wiederholt sein, was Esau gesehen habe, da alles dem Leser schon aus dem Obigen deutlich ist, so verschmäht doch in solchen Fällen nicht einmal Homer diese Wiederaufzählungen in der Seele eines andern. Auch sonst ist keine Wiederholung in dieser Erzählung. Zwar segnet Isaak seinen zweiten Sohn noch einmal; aber wenn der vorige Segen dem Vater gegen seinen Willen mit List abgedrungen war, so muß jetzt Isaak nach dem Plane des Erzählers, den wir unten weiter betrachten werden, den Sohn mit frohem Herzen segnen und entlassen. In der wirklichen Wiederholung v. 6—8.

aber stimmen Worte, Umstände und Beweggründe so genau mit der wahren Erzählung zusammen, daß man wohl sieht, wie derselbe Erzähler jetzt seine eignen Worte wiederholt.

Wird endlich sogar durch Einschiebung der Faden gestört, so ist es noch leichter, Wiederholungen der Art zu machen, um den Leser wieder auf den vorigen Stand zu setzen, und daran das Uebrige zu knüpfen. Schon hat Bohadin erzählt, wie auf Nureddin sein Sohn Elmalek in Damask gefolgt sei; wenn er aber, durch andre Erzählungen davon abgelenkt, nun wieder auf Damask zurückkehrt, so muß er vorher jenes Umstandes wieder erwähnen. [1]) Sogar die Einsetzung einer Ueberschrift setzt Abulfeda in die Nothwendigkeit, was er eben zu Ende des vorigen Abschnitts gesagt hatte, zu wiederholen, um desto leichter daran das Uebrige zu schließen. [2]) Sollen wir uns nun noch wundern, wenn der Erzähler der Genesis, nachdem er Josef auf einige Zeit zu verlassen gezwungen war, den Faden 39, 1. da wieder aufnimmt, wo er ihn brach, oder wenn Jakob 28, 11. noch einmal von Haus weggeht, wenn dieses zwar gemeldet, aber durch eine lange Einschiebung zu verdunkelt war, um klares Licht auf die folgenden Erzählungen zu werfen?

---

1) Bohad. vit. Salad. p. 40, 3. 4. vgl. 41, 20. 24. eine noch längere Wiederholung der Art p. 32.

2) Abulf. Ann. Musl. T. I. p. 180. 182. bei dem Tode des Propheten — eine in jeder Rücksicht merkwürdige Wiederholung.

4. Endlich die letzte Art, wodurch in den historischen Schriften der Orientalen Wiederholungen entstehen, liegt in der passenden Ergänzung eines Bildes durch einen wiederholten Nebenumstand aus dem schon Gesagten. Der hebräische Erzähler mahlt mehr vor den Augen des Lesers, als er spricht; überall läßt er den Leser an der Quelle selbst alles sattsam schauen, ohne ihm von dem Flusse der Begebenheiten, der unaufhaltsam weiter strömt, nach schon verflossenen zu verweisen. Im Spiegel der Deutlichkeit ist alles mit den kleinsten Schattirungen sichtbar; in der Fülle der Sachen schont er der Worte wenig, wenn nur die hellste Anschauung des vollen Lebens gewonnen wird. Zu diesem lebhaften Colorit, welches alles einzelne erleuchtet, bedarf er vorzüglich der Beschreibung der Nebenumstände, welche auf die Haupterzählung ihr wohlthätiges Licht werfen. Mag also ein solcher Umstand schon genannt sein, so ruft ihn doch der Erzähler wieder hervor, wenn er zu einer Zeichnung, die er ausfüllt, unentbehrlich scheint. Schon ist erwähnt 1 Sam. 4, 3, daß Eli's Söhne Hofni und Pinehas zur Zeit Eli's der Lade des Herrn dienten, aber es wird 4, 4. wiederholt, weil es der Erzähler wegen der Folge 4, 11. gebrauchte. Statt hier zu verweisen, welches keinem Hebräer möglich ist, wiederholt er den Nebenumstand ganz, wie ihn die Rundung des Ganzen fordert. Längst hat der Erzähler 1 Sam. 25, 1. den Tod Samuels zu seiner Zeit gemeldet; wenn er aber nachher Sauls Befragen des todten Samuel erzählen will, so braucht er zur Füllung des Bildes wieder die Notiz, und er erzählt den

Tod Samuels 1 Sam. 28, 3. so genau und ausführlich, und mit so weniger Sorgfalt um das schon gemeldete, als wenn er mit keinem Worte ihn schon berührt hätte. Mag auch schon 2 Reg. 9, 15. 16. gemeldet sein, daß Joram nach Israel gegangen sei, um sich von den Wunden des Kriegs heilen zu lassen, der Erzähler zweifelt nicht, noch einmal 9, 15. 16. alles ausführlich zu beschreiben, da es die Situation erfordert. Vorzüglich dient dies Streben der Historiographie das Bild, welches der Erzähler schildern will, mit allen nöthigen Parthien vorzurüsten; überall zieht sich alles in den kleinen Kreis dessen zusammen, was den Erzähler eben beschäftigt, und der Erzähler, unfähig in weiten Fäden ein großes Ganze zu durchstricken, mahlt in Einzelnen das Einzelne, bei dem er mit der Fülle seiner Phantasie verweilt. Nichts bezeugen öfterer die Reste der antiken Historiographie, wie 1 Sam. 13, 5. vgl. 16. 13, 15. vgl. 14, 2. 17, 12—14. vgl. 16, 6—11. 17, 2. vgl. 19. 17, 4. vgl. 23. 2 Sam. 2, 11. vgl. 5, 15. 3, 21. vgl. 22. 14, 24. vgl. 28. 21, 12. vgl. 1 Sam. 31, 12. 1 Reg. 9, 28. vgl. 10, 11. 12. 14, 21. vgl. 31. 15, 16. vgl. 32. Vieles verliert freilich schon diese frische Farbe bei den Erzählern des spätern Orients; schon mischen sich bei ihnen die Bestrebungen des männlichen Alters durch Verweisungen alles zu binden mit jenem vom Alterthum hergebrachten Colorit der Jugendfülle; doch blicken auch hier noch die Spuren des letztern deutlich durch die Hülle des ersten, und Wiederholungen der Art, welche wir leicht vermeiden, sehen wir

hier noch in Menge. [1]) So kann denn auch der Erzähler der Genesis nachholen, wie reich Abraham an Schätzen war 12, 6. 13, 2; er kann mehr als einmahl erwähnen, daß Cananiter zur Zeit Abrahams das Land bewohnten 12, 6. 13, 7; kann Noahs Söhne, wenn es ihm nur passend scheint, zur vollen Schilderung seiner Gemählde gebrauchen, und tausend andre Sachen wiederholen, welche ohne eine Erzählung für sich auszumachen, nur zur Einkleidung und Ausfüllung der wahren Erzählungen zu Hülfe genommen werden.

Vorzüglich wird indeß ein solcher Nebenumstand in dem Flusse der Haupterzählung oft wiederholt, wenn der Erzähler damit zu verstehen geben will, daß er während der ganzen Dauer dieser immer fort währte. Ein Erzähler läßt einen Mann Tag und Nacht fortgehen, ohne zu wissen wohin; aber dieses setzt er nicht einmal hinzu, sondern während der ganzen Beschreibung des Wegs schwebt es ihm vor. [2]) Während der ganzen Geschichte

---

1) Hist. dec. Vez. p. 86, 7—18. DE SACY Chrest. ar. T. I. p. 12, 5. ꝛc. 14, 1. ꝛc. EICHH. mon. hist. Ar. p. 190, 7—9. ABULF. Ann. T. I. p. 114, 1. 4. 117, 10. cll. 154, 1. T. II. p. 50, 7. 8. cll. 22, 1. 62, 1—7. cll. 56, 8. 9. 220, 6. 10. cll. 216, 17. 244, 5. T. III. p. 20, 2. cll. 36, 10. 116, 5. cll. 10, 16—18. Aegypt. p. 22, 8. cll. 25, 2. 3. tab. Syr. 79, 8. 10. 136, 14. cll. 137, 8. 9. 156, 6, cll. 84, 8. 160. 161. cll. 152. 153. BOHAD. vit. SALAD. p. 30, 8. ꝛc. cll. 34, 12—14. 45, 31. cll. 47, 7, in welchen Stellen zum Theil auch schon die oben S. 140. berührten Verweisungsformeln der Araber stehen.

2) Hist. dec. Vez. p. 95, 18. 20.

Eli's und seiner Söhne verlieren wir den jungen Samuel als Diener Jehovas nicht aus den Augen; der Erzähler erwähnt ihn bei jeder Gelegenheit 1 Sam. 2, 11. 18. 21. 26. 3, 1. 19. Immerfort bleibt Sarah unfruchtbar, daher es nicht genug vom Erzähler (Gen. 11, 30. 16, 1. 18, 11.) bemerkt werden kann. Die Theurung in Aegypten hat gar kein Ende; daher der Erzähler, so oft er nur kann (41, 54. 57. 42, 5. 43, 1. 47, 13.), sie neben den Fortgang der übrigen Begebenheiten stellt, um sie stets neu darzustellen und ihre Fortdauer zu bezeichnen. Wie kurz würde alles dieses ein anderer Historiker sagen! aber wie mahlerisch schön und passend der Hebräer!

Wie in diesen Fällen einzelne Nebenumstände zur schönen Füllung der Haupterzählung wiederholt werden, so trifft eine ähnliche Art von Wiederholungen Notizen, welche an mehreren Orten anzubringen, die Schicklichkeit des Plans erfordert. Das Streben, welches nach obigen Bemerkungen alle Erzähler des Orients beschäftigt, das trennbare zusammenzustellen, räth ihnen öfterer, als man es erwartet, Sachen doppelt zu erzählen, welche an mehreren Stellen ihren Platz mit Recht behaupten. So ist es zuerst Sitte des Orients, am Tode eines merkwürdigen Mannes weiter hinzuzufügen, was hier am schicklichsten zusammensteht, seine Sitten, Frauen, Kinder, wenn dies alles auch schon theilweise in der Erzählung vorgekommen ist. Schon hat Abulfeda alle Kinder und Frauen des Propheten angegeben, wo sie den Jahren nach mitten im Leben vorkamen; aber am Ende

muß er seinem Plane getreu alles dieses zusammenstellen, mögen auch Wiederholungen dadurch unvermeidlich werden. [1]) Des Propheten vollständige Genealogie ist schon von demselben Historiker unter der übrigen Reihe der Gesammtgenealogie der Israeliten angebracht; kommt er aber auf den Propheten nachher selbst, und spricht von dessen Geburt, so muß er sie in ihrer beträchtlichen Länge wiederholen. [2]) Hier erklärt er zwar selber, sie sei schon oben erläutert; aber wer sieht in dieser Selbsterklärung des Verfassers mehr als einen modernen Zusatz zu der antiken Sitte? Daran schließt sich von selbst, daß bei Vollendung eines Regentenstammes noch einmal alle Namen der einzelnen Fürsten ihrer Reihenfolge nach vollständig erscheinen, wenn auch dadurch Wiederholungen entstehen, welche unser Gefühl beleidigen. Bei dem Erlöschen des letzten Buiden Malkerrahim werden alle Buiden noch einmahl angeführt, [3]) und der Erzähler

---

1) Abulf. Ann. Musl. T. I. p. 192. 194.

2) Ibid. T. I. p. 12, 15. wo nach der obigen Erklärung noch hinzugesetzt wird وَاَمّا نَسَبُهُ سِرًّا فَهُوَ was aber sein Geschlecht in fortgehender Reihe betrifft, so ist es folgendes. Wie ähnlich ist dieses der Stelle Gen. 11, 10, wo nach ähnlicher Art fortgehende Genealogie sich aus Gen. 10. sondert, und man so oft Fragmente und Verschiedenheit der Verfasser gefunden hat.

3) Abulf. Ann. Musl. T. III. p. 148, 6—18. Aehnlich bei Masudi in Notices et Extraits T. I. p. 66. und ein Theil von Schemseddin Geschichte Aegyptens nach de Sacy Notices T. I. p. 271. Abulf. T. III. stellt im Anfange die kleinern Be-

fürchtet nicht hierdurch lästig zu werden. Das Kleid des neuen Orients eignet sich auch der alte mit allen seinen Vorzügen und Mängeln zu. Daß Sauls Vater Kisch ist und Jonathan sein Sohn, wissen wir längst, es ist mehr als einmahl gesagt; stellt aber der Erzähler 1 Sam. 14, 49—52. allgemeine Nachrichten von Saul [1]) zusammen, unter denen natürlich auch sein Vater und seine Söhne begriffen sein müssen, so erscheinen sie als neu und wie wenn sie nie vorher berührt wären. Nachdem schon längst die ersten elf Söhne Jakobs nach der Zeitfolge ihrer Geburt angegeben sind, hält es der Erzähler für nöthig, bei der Angabe der Geburt des letzten, mit dem sich das ganze Verzeichniß schloß, Gen. 35, 23—26.

---

gebenheiten Spaniens in ein Ganzes zusammen; dennoch sieht er sich genöthigt, hernach bei den einzelnen Jahren wieder darauf zurückzukommen. Oft erklärt Abulfeda selbst, daß er Begebenheiten kleinerer Länder, wie von Jemen, zusammenfassen wolle.

1) Es könnte auffallen, daß der Erzähler diese Nachrichten von Saul gegen die Sitte des ganzen Orients mitten in den Fortgang des Lebens Sauls gestellt hat und sie nicht auf seinen Tod verspart. Genau betrachtet schwindet der Unterschied, und dieser Erzähler erzählt wie die spätern Biographen des Orients. Bis jetzt ist Saul rechtmäßiger König; nun aber wird er verworfen und ein anderer gesalbt; und die ganze übrige Erzählung dient nur diesen einen Gedanken weiter auszuführen, wie der nun von Jehova verworfne alles Gegenstrebens ungeachtet dem Gesalbten des Herrn weichen muß. Saul ist demnach von jetzt an moralisch und politisch todt, und die Erzählung schließt das alte Schauspiel, um das neue mit David zu beginnen.

noch einmahl alle anzuführen. Denn jetzt erst geht die Genealogie weiter, und bildet einen Gegensatz gegen die gleich folgende von Esau. Mögen auch die Weiber Esau's schon im Verlauf seines Lebens genannt sein, weil sie schon hier der Erzähler gebrauchte, am Ende, wo sie mit den übrigen Gemeinnachrichten von Esau erscheinen, stehen sie Gen. 36, 2. 3. wieder am rechten Orte. Freilich sind einige von Sems Nachkommen schon genannt; aber wir werden denselben Erzähler nicht verkennen, wenn er sie 11, 10. ꝛc. in anderer Absicht wiederholt. [1]) Für beide war der Ort passend und beide behaupten ihren Sinn und ihre Stellung. Abel muß erst durch einen neuen Sohn Seth ersetzt werden; dann kann er aber wieder als Glied einer fortgehenden Genealogie 5, 2. erscheinen; denn hier war er eben so unentbehrlich als zuvor, wo die Erzählung von Abels Ermordung nur durch den neuen Sohn, der seine Stelle ersetzt, ihr Ende erreicht.

Das sind die Wiederholungen, welche die Genesis reicht. [2]) Freilich sind ihrer zu viele und zu auffallende,

---

1) Astruc conjectures p. 363. Vater Commentar Th. I. S. 172. Th. III. S. 425. De Wette Beiträge Th. II. S. 48. Lehrbuch der Einleit. S. 173.

2) Uebrigens sind hier alle Wiederholungen zusammengefaßt, sowohl die, welche die Vertheidiger der vorhin beurtheilten Hypothese gebrauchen, als die des Fragmentensystems. Es schien hier der beste Ort, dieses umfassender zu behandeln, als es in Astruc conjectures p. 366—378. Hasse Entdeckungen Th. II. S. 220—225. Rosenmüller Schol. in

um nicht dem europäischen Geschmack Verdacht zu erregen; stellt man sie aber in Vergleichung und Verbindung mit den übrigen historischen Werken des Hebräischen Alterthums, und mit dem, was uns die zwischen der antik-einfachen und gebildetern schwebende Historiographie der Araber reicht, so verschwindet das Sonderbare, und die Genesis steht nicht vereinzelt da in ihrer Art, sondern im schönsten Bande mit ihren Schwestern. Uebersieht man sie alle, wie sie hier nach ihren Gründen aufgezählt sind, in einem Blicke, so wird man zwar oft lange und uns durchaus ungewohnte Wiederholungen finden, aber nie dieselbe Begebenheit doppelt erzählt; der Faden der Begebenheiten in der Genesis wird nie auf diese Art zerrissen; vielmehr zieht er sich ununterbrochen durch alle Theile, und wenn auch ohne schnurgerade zu laufen, in kleinen Krümmungen sich windend, hat er nie einen Nebenfaden zur Seite, der ihn durchschnitte oder verstrickte. Und doch ist es bei den vielen Fragmenten, aus denen die Genesis zusammengesetzt sein soll, unerklärlich, wie nicht doppelte Erzählungen zusammengeflossen sein sollten. [1])

Gen. p. 48. und daraus Rinck über die Einheit der mos. Schöpf. S. 23. geschehen ist.

1) Wenn man noch Wiederholungen anführt, welche zu keiner von diesen Classen gehören, wie 22, 12. 16. 31, 1. 2. 41, 53. 54. 45, 3. 4. nach Ilgen, so sind diese Stelle gar keine Wiederholungen, wie eine genauere Einsicht lehrt. Kämen aber auch selbst Stellen vor, die wirkliche Wiederholungen der Art enthielten, so würde es sich noch immer fragen, ob sie nicht eben so in der Schrift eines selbstständigen Verfassers entstanden sein könnten, wie Abulfeda

So haben wir denn nicht einmal nöthig, uns überhaupt auf die Sitte des Orients zu berufen, welcher die Wiederholungen sehr lieben soll; [1]) solche allgemeine Urtheile sind zu unbestimmt, um in zweifelhaften Fällen etwas entscheiden zu können. Wir brauchen uns auch nicht an einzelne stehende Ausdrücke zu halten, welche z. B. von Personen wie im Homer und im ganzen Alterthum, so auch in der Genesis unzertrennlich sind, wie יִשְׁמָעֵאל אֲשֶׁר יָלְדָה הָגָר Gen. 16, 15. 21, 9. 25, 12; לָבָן הָאֲרַמִּי 31, 20. 24. und bei Städten קִרְיַת אַרְבַּע הִוא חֶבְרוֹן. [2]) Jene Wiederholungen haben ihre bestimmten Quellen und Gründe, und hängen genau mit dem ganzen

---

in seiner Geographie Syriens nach verschiedenen Quellen manches doppelt aufzählt, oft auch selbst das Auffallende der Wiederholungen nach solchen Quellen merkt und das Geschriebene wieder ausstreicht, wie Köhler an mehreren Stellen angemerkt hat.

1) So sagt de Guignes bei dem geographischen Werke des Ibn al Wardi in Notices et Extraits T. II. p. 22. *à éviter des répétitions inutiles.*

2) Gewiß haben bei dieser und ähnlichen Zusammensetzungen manche mit Unrecht an spätere Glossen oder Ueberarbeitungen gedacht, wie Astruc conjectures p. 366. 477. Otmar in Henke Magazin Bd. IV. St. 1. S. 20. Bertholdt Einleit. Th. III. S. 774. Ohne an anderes zu erinnern, so sind Stellen, wie ܓܪܡܢܝܩܝ ܕܗܝ ܡܪܥܫܐ Barhebr. Chron. syr. p. 129, 94. 191, 8. an Fügung und Erklärung den obigen völlig gleich. Eben die Beständigkeit, womit diese Zusammensetzungen im Orient immer vorkommen, schließt Glosseme ganz aus.

Geiste des Orients zusammen, so daß die hebräische Historiographie ihres schönsten Schmuckes, der mahlerischen Darstellung aller Theile, aus dem reichsten Füllhorn gespendet, durch die Wegnahme des vermeintlich Ueberflüssigen beraubt würde. Wie weit sich aber auch ihre Weisen entfernen mögen, so haben sie dennoch ihre Grenzen, und gefallen in dem leichten Gewande der ungezwungenen Ueppigkeit, worin sie erscheinen.

§. 16.

Verschiedenheit der Nachrichten von einerlei Begebenheit.

Von den Wiederholungen erheben wir uns zu der letzten Stuffe in der Schlußfolge der Hypothese der Fragmente, um zu untersuchen, ob, wozu die bisherigen Gründe nicht hinreichten, der letzte und stärkste von allen beweisen könne. In einem Werke, welches ohne Einheit des Plans und des Verfassers aus Fragmenten mehrerer Verfasser verschiedener Zeit zusammengesetzt ist, können auch Erzählungen sich finden, welche in einzelnen Umständen oder in der Anlage und dem Zwecke des Ganzen sich widersprechen, zumahl in Aufzählung der Mythen alter Zeit jeder Erzähler ein unmeßbares Feld der verschiedenen Darstellung hat. Nachrichten, welche nicht bloß aus ganz verschiedenen Gesichtspuncten erzählt werden, sondern auch nach einer gewissen Anlage abweichende Darstellungen enthalten, würden mehr als alles andre Verschiedenheit der Verfasser beurkunden, und wenn auch jetzt in ein Ganzes und einen Verfasser äußerlich vereint,

doch selbst gegen diese Außenseite zeugen und ihre frühere Getrenntheit beweisen. Daher tritt denn auch dieser Beweis als der letzte und stärkste auf, und schon die Vertheidiger der zusammenhängenden Urkunden suchten Widersprüche mannigfacher Art zusammen.[1]) Wie viel mehr mußte der Beweis bei der Hypothese der Trennung gelten.[2]) Alle die Widersprüche, welche gegen die Einheit sich häufen, hier zu untersuchen, scheint unpassend; sie lassen sich alle nicht so ordnen, um sie hier unter allgemeine Gesichtspuncte zu stellen; was sich als wichtig darbot, ist einzeln theils oben bemerkt, theils wird es unten seinen Platz finden. Nur zwei Erscheinungen, welche zu oft wiederkehren, um einzeln untersucht werden zu können, mögen hier vorerst beleuchtet werden.

1. Zuerst kommen in der Genesis Stellen vor, in denen ein Name ganz verschieden etymologisch erklärt scheint. Ist es nun glaublich, daß ein Verfasser so abweichend erzählen kann, daß er, was von diesem Worte oder dieser That abgeleitet war, bald ganz verschieden ableitet? Oder führen nicht solche Widersprüche in der Erklärung desselben Namens vielmehr auf eben so viele verschiedene Verfasser hin, als sich Dissonanzen finden?

Ein Volk, welches ohne mit vielen Kenntnissen mannigfacher Art belastet zu sein, auf den Flügeln seiner

1) S. außer andern vorzüglich Ilgen Urkunden S. 409—425.

2) Vater Commentar Th. III. S. 408. 428. 433. 470. 474. 485.

jugendlichen Phantasie sich allenthalben fortschwingt und bloß in den Schranken seiner Sprache lebt, belebt den todten Schall eines Wortes oft mit neuem Leben. Wenn der Schall das Gedächtniß nur beschwert, so giebt eine Anspielung darauf auch der Einbildung Nahrung. Wenn es also der Mühe sich lohnt, einen Namen durch seine Anwendung auf eine That zu adeln und sein Andenken tiefer als die andern der Seele einzupflanzen, so dient die Einbildungskraft dem Namen, und reicht aus ihrem reichen Schatze was passend scheint. [1])

---

1) Ueberhaupt lieben die Hebräer und die Völker verwandten Stammes Anspielungen auf Namen bei passenden Gelegenheiten, wie uns die Worte eines Redenden נָבָל שְׁמוֹ וּנְבָלָה עִמּוֹ 1 Sam. 25, 25, worin auch sonst ein Wortspiel ist, deutlich lehren. Eben so spricht ein Dichter, indem er auf den Namen seines Stammes und Stammvaters anspielt نحن قسى قسا ابونا Eichhorn mon. hist. Ar. p. 118. Selbst zu der Zeit des Barhebräus, der wie alle Syrer am weitesten von dem Geiste der ächt orientalischen Historiographie entfernt ist, war dieses Streben noch nicht ganz erstickt; er leitet nach einer sehr auffallenden Nachahmung den Namen Cäsar im Chron. Syr. p. 48, 7. so ab: ܐܬܩܪܝ ܩܣܪ ܡܛܠ ܕܒܝ ܡܝܬܬ ܐܡܗ ܘܐܦܩܘܗܝ ܘܐܦܩܘܗܝ ܡܢ ܟܪܣܗ „Julius wurde Cäsar genannt, weil da seine Mutter starb, man sie schnitt und aus ihrem Leibe (ܟܪܣܐ) ihn herausholte;" ein merkwürdiges Beispiel, welches zeigt, wie auch ein Erzähler sich solches Spiels nicht enthalten könne. Wie sehr die Hebräer auch sonst dem Wortspiel ergeben sind, ist genugsam bekannt; auch hier ist eine Anspielung, nicht Etymologie. Daß aber solche Erklä-

Da hier nur die Einbildung herrscht, so steht den Hebräern hier der volle Schatz ihrer reichen Sprache zu Gebote. Noch nicht an grammatische Unterscheidungen und Feinheiten gewöhnt, entscheidet bei ihnen gewöhnlich nur die Aehnlichkeit des Schalles über die Anwendung; paßt nur die Begebenheit, welche sie an den todten Schall des Namens knüpfen wollen, einigermaßen zu dem Laute, so ist es ihrem Einbildungsvermögen genug, um alles zu beleben. Ob sie hier Fehltritte thun, ist wenig ihre Sorge. Denn nicht um ängstliche etymologische Erklärung des Worts, wie sie ein mit tausendfachen Kenntnissen unserer Zeit wohl gewaffneter Philolog erwartet, geben sie die Anspielung, sondern um das längst vorhandene Wort nach ihrem Sinne in dem Factum, das sie zu erzählen haben, zu deuten. Nicht der Name herrscht in ihrer Seele, sondern die Begebenheit; dieser muß der Name dienen. Mag es auch sein, daß wir den Namen רְאוּבֵן grammatisch und vielleicht seinem ursprünglichen Sinne gemäß anders erklären würden; dem hebräischen Erzähler paßt es nicht anders, als daß ihn Leah der Gemüthsstimmung, worin sie der Haß Jakobs gesetzt hat, gemäß Gen. 29, 32. durch רָאָה יְהוָה בְּעָנְיִי erklärt, ohne zu bedenken, ob es irgend wahrscheinlich

---

rungen immer später sind als die Namen selbst, lehrt auch die Vergleichung mit den Griechen, welche erst lange nachher Οἰδιπους von οἰδαω, Ηρακλης von Ηρας κλεος, Δαφνις von δαφνη ableiteten. Selbst auf die Bühne brachte dieses den Cothurn entehrende Spiel Euripides Phoen. v. 648. Vgl. über den Namen Barzeboe Assem. bibl. or. T. I. p. 2.

sei, daß entweder jener Name daraus entstanden sein könne, oder Leah wirklich jenes damals gesprochen habe. Es kümmert den Erzähler von Exod. 2, 22. nicht, ob der Name גֵּרְשֹׁם auf irgend eine erdenkliche Weise von den Worten גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נׇכְרִיָּה genannt sein könne, oder ob Moses seinen Sohn überhaupt nach seinem Aufenthalte in einem fremden Lande habe benennen können; es genügt dem Erzähler, von den Umständen, die er eben erzählt, eine passende Gelegenheit zu bekommen, auf den Laut des Namens anzuspielen. Ist es aber so bloß einem Erzähler um passende Anwendung der Erzählung, die ihn eben beschäftigt, auf den halben Schall des Namens zu thun, so hat er sich selbst ein weites Ziel gesteckt, weit entfernt von der einen Möglichkeit der etymologischen Erklärung des Namens abzuhängen.

Der Anspielungen auf einen Namen seinem Schalle nach, wodurch die Erzählung in einige Verbindung mit dem Laute kömmt, ist ein weites Feld, und dem Erzähler bleibt es überlassen, ob er das Spiel der Imagination bei einer Anspielung lassen oder ob er mehreremahl bei Gelegenheit den Versuch machen will. Bei dem Namen אָשֵׁר fallen ihm gleich zwei Anspielungen ein, welche Leah in ihrer damahligen Beziehung wohl könne gesagt haben, und er giebt sie ihr 30, 13. beide hinter einander in den Mund. Gewiß nicht, um den Namen זְבוּלֻן oder יוֹסֵף ihrer Etymologie nach zu erklären, läßt der Erzähler 30, 21. 23. 24. Rahel und Leah doppelt auf die Namen anspielen, sondern weil er eben Stoff hatte, zweimahl das Spiel der Aehnlichkeit des Lauts mit seiner

Darstellung zu verbinden. Ob es glaublich sei, daß Rahel gleich zwei Arten ihren Sohn zu benennen angegeben haben könne, kümmert ihn eben so wenig, als ob sie damals schon so schön hebräisch gesprochen habe. Und so konnten denn Gen. 49. ganz andre Anspielungen auf die Namen der Söhne Jakobs gemacht werden, als Cap. 29. 30. bei ihrer Geburt; denn die Anspielungen stehen frei und richten sich nach der Erzählung. Der Erzähler läßt 25, 26. den eben gebornen zweiten Sohn Isaaks Jakob genannt sein, weil er an der Ferse (בְּעֲקֵב עֵקֶב) seines Bruders hielt; was hindert aber, daß Esau in einer Rede bei passender Gelegenheit 27, 36. ganz abweichend meint, Jakob müsse wohl mit Recht so heißen, da er so gut überlisten (עָקַב) könne? Hier giebt uns der Erzähler selbst das deutlichste Merkmahl, wie er auch sonst verstanden sein will; den vieldeutigen Namen wendet der Erzähler mit demselben Rechte bei der Geburt an, als Esau bei seiner Erfahrung. Die Bedeutung von יִצְחָק konnte zwar nicht so zweideutig sein; aber wie sucht der Erzähler alles zusammen, was nur auf den Namen vor und nach der Geburt anspielen kann. Abraham lacht über Gottes Verheißung 17, 17., und prophetisch verkündigt ihm Gott 17, 19, daß er seinen Sohn Isaak nennen werde. Wie der Vater, so muß die Mutter wiederholten Anlaß zu dem Namen geben 18, 12 — 15, beide ohne zu wissen, daß dieses Lachen schon den Namen ihres längst verheißenen Sohnes vorbereitet. Endlich erscheint der Sohn; was Gott verkündigt hatte und die Eltern unbewußt andeuteten, geht in Erfüllung; der

Sohn bekömmt 21, 6. wirklich diesen Namen, und Sarah, welche die Gelegenheit eben zweimahl auf den Namen anspielen läßt, meint das Lachen wieder in anderm Sinne und kömmt so, ohne es zu wissen oder zu wollen, zu dem verhießenen Namen. Wie deutlich ist hier des Erzählers Absicht! wie sucht er jede Gelegenheit auf den Namen anzuspielen, und wie mischt sich hier das Interesse, welches die ganze Erzählung hält, und die Spannung, worin der Leser durch die Dauer versetzt werden soll, mit dem öftern Anspielen auf den bedeutsamen Namen. [1])

Aber der Erzähler konnte auch ein solches freies Spiel mit den Namen treiben und ungehindert in dem Felde wandern. Wenn er in späterer Zeit längst vergangene Zeiten und erloschene Name, welche jetzt heilige Ehrfurcht deckte, berührt, so stand es ihm frei, sie seinem Zwecke anzupassen; je entfernter die Zeiten, desto freier die Dichtung und desto geringer der Zwang. Ob er alte Sagen empfing über die Etymologien der Namen, könnte zweifelhaft sein; [2]) aber wenn man sieht, wie er alles nach

---

1) Es gehört nach den Begriffen des hebräischen Alterthums zu der feierlichen Vorbereitung auf die Geburt eines Sohnes, auch seinen Namen vorher anzugeben und das Bedeutsame darin zu bezeichnen, vgl. Luc. 1, 13. 31, welches mit Simsons Geburt Jud. 13. viel Aehnliches hat.

2) Der Erzähler könnte älteren Traditionen gefolgt sein, da in אַבְרָהָם und עָשָׁו die Etymologie aus dem spätern Hebräischen verschwunden scheint. Daß aber der Erzähler die Wörter رهام und عثا, wovon das letzte Wort doch nicht ganz paßt, gewiß nicht gekannt habe, erhellt daraus, daß er jene Wörter

seiner Sprache deutet, und alles unbekümmert um Wahrheit nur seinem Zwecke anpaßt und nur jenes Spiel ergreift, wo ihm die Person dessen werth schien oder die Geschichte Stoff bot, wie kann man zweifeln, daß er meistens nach seiner Einbildung Anspielungen machte. Schon die äußere Form zeigt dieses: nichts ist ihm zu schwer, was er nicht erklären kann, mag die Erklärung dem Laute nahe kommen oder nicht, mag sie auch in die Zeiten fallen, wo noch keiner an hebräische Sprache dachte. Daher sehen wir auch nur in der mythischen Zeit diese Freiheit; nach der Genesis stößt man bloß noch bei Moses Exod. 2, 10, Gerschom 2, 22, Jerubbaal Jud. 6, 31. 32, Samuel 1 Sam. 1, 20. und Ikabod 1 Sam. 4, 21. auf Anspielungen in völlig gleichem Geiste und Zwecke, auch hier ohne die mindeste Treue der Etymologie. Zwar giebt es andre Namen, welche mit diesen bloß äußerlich zusammenstehen, sonst aber auf historischem Boden ruhen. Wenn jene aber nur von der Willkühr des Erzählers ihre Deutung erwarten, so heiligt diese die Sage eines ganzen Volks, und von wichtigen Begebenheiten des Lebens entlehnt, sind sie eigentlich Zunamen, obgleich sich meistens der wahre Name im Strome der Zeit verlor. Sie haben nur eine Deutung,

---

vielmehr durch אַב הֲמוֹן גּוֹיִם und שְׂעִיר erklärt, ganz nach der gewohnten Art, und mit eben der Leichtigkeit wie sonst. Was ist auch Anspielungen zu hart? Auf jeden Fall erklärt der Erzähler die Namen auf seine Weise, ohne an so entfernte Sachen zu denken.

welche aus der Etymologie ohne Zwang folgt, und der Erzähler führt diese an als aus der Sage genommen, ohne im geringsten sein Wortspiel blicken zu lassen. So der Name אֲרָם Gen. 2, 7, פֶּלֶג 10, 25. und ähnliche. Von der Art haben auch die Araber in ihren Sagengeschichten eine große Menge, welche sich auf heiligen Stammsagen gründen und aus den lautersten Quellen der Etymologie ungezwungen fließen.[1]) Denn mit dem Streben nach bedeutungsvollem Wortspiel entfloh auch jene Vorliebe zu Anspielungen, welche desselben Ursprungs ist, und das Mannsalter verschmähte die Spiele der Jugend.

Bisher waren es Namen von Personen, welche von dem Erzähler auf seine Art benutzt wurden. Aber auch Namen von Oertern können ähnlichen Zwecken dienen. Mag es auch sein, daß den Deutungen dieser Art oft eine gewisse Begebenheit zum Grunde liegt, wenn treue Sage den Anlaß des Namens aufbewahrte, so wie wir solche Deutungen noch in späterer Zeit erhalten (1 Sam. 7, 12. 23, 28. 2 Sam. 2, 16. 5, 20. 6, 8. 1 Reg. 9, 13.), und auch bei den Arabern[2]) in Ausübung s-

1) So von Koraisch, Kossai, Muharrek und andern, s. Poc. spec. hist. Ar. p. 42. 43. 45. 49. 57. 58. 59. 60. 62. 66. 68. 69. 70. 75. 79. Eichhorn mon. hist. p. 75, 8. 79, 1. 84. 86, 14. 119, 1. 121, 8. 9. 125, 4 — 10. 130, 10. 147, 9. 10. Notices et Extraits T. IV. p. 548. 553; bei einigen wird ausdrücklich bemerkt, daß sie die eigentlichen Namen allmählig verwischten.

2) Bekannt ist die Etymologie von كعب Poc. spec. p.

hen; gewiß aber ist es, daß die meisten Namen der mythischen Zeit weit früher als die muthmaßliche Deutung sind, und man später nur wo sich eine passende Gelegenheit fand, das Spiel der Personennamen auch bei ihnen versuchte. Halbe Aehnlichkeit des Schalles und das große Streben nach dem die Erzählung belebenden Wortspiel entschied auch hier, und stand höher als alle andern Rücksichten. Ob der Erfinder des Namens מַחֲנַיִם an מַחֲנֵה אֱלֹהִים gedacht hat, ist weder grammatisch noch sonst wahrscheinlich; aber dem Erzähler von Gen. 32, 2. paßt es schön zu dem, was eben seine Einbildung in der Erzählung beschäftigt, und er faßt auf, was sich ihm darbietet. Gewiß dachte der Erzähler 11, 9. nicht an die gelehrte Erklärung des Namens בָּבֶל durch das chaldäische בלבל; ihm war es hinreichend, wenn er den Namen von בָּלַל ableitete, unbekümmert wie der erste Buchstab zugesetzt sein könne. Was hindert nun, daß er in diesem jugendlichen Spiel der Einbildung auch bei diesen wie bei den Personennamen nicht eine Gelegenheit findet, sie anzuwenden, sondern wo sie sich nur darbietet, zu dem gewohnten Spiele greift? Es ist schon eine glückliche Anspielung, wenn der Erzähler 21, 30. 31. dem Namen בְּאֵר שֶׁבַע schon bei Gelegenheit des Bündnisses Abimelechs und Abrahams in der Stadt von נִשְׁבַּע ableitet, und auch nicht ohne Grund noch שְׁבוּעָה hinzufügt,

---

113, obgleich auch diese außer der historischen Zeit liegt; vgl. noch Abulf. Aeg. p. 13, 2. 15, 11. 12. edit. Mich. Vgl. noch Jos. 5, 9. Jud. 2, 4, wo bloße Anspielungen sichtbar sind.

ohne zu bedenken, wie שֶׁבַע Eid sein könne, oder woher das nach dieser Art überflüssige בְּאֵר komme. Nichts kann ihn aber hindern, [1]) bei einer andern Gelegenheit 26, 33, welche wegen des nach dem Eide gefundenen Brunnen noch besser zu passen schien, aus derselben Quelle der Imagination eine neue Anspielung zu machen. Etymologie und Ursprung der Stadt wollte er nicht geben, da die Stadt schon da ist; nur Bequemungen des Namens auf passende Begebenheiten und Anspielungen, wo sie sich darboten. Von den Zeiten Sauls hatte sich in die spätern Zeiten die proverbiale Redensart הֲגַם שָׁאוּל בַּנְּבִיאִים erhalten, aber ihr Ursprung war im Laufe der Zeit verschwunden und es stand dem Erzähler frei 1 Sam. 10, 11. 19, 24. die Anwendung davon bei zwei verschiedenen Gelegenheiten zu machen, welche gerade dazu am passendsten schienen.

Außerdem kömmt zwar auch noch in der Genesis doppelt eine Erklärung von בֵּית אֵל 28, 19. 35, 16. (denn 35, 7. ist der ersten Stelle gleich und bestätigt nur das hier schon gesagte), und leicht könnte man dieses Beispiel mit jenen theilen und in allen nur eine Erzählung finden. [2]) Hier aber gerade ist alles umgekehrt.

---

1) Ohne mit Ilgen Urkunden S. 213. 415. Vater Commentar Th. I. S. 222. de Wette Beiträge Th. II. S. 110. 124. an verschiedene Verfasser zu denken.

2) Otmar in Henke Magazin Bd. IV. St. 2. S. 329. 330. Ilgen Urkunden S. 415. 416. 367. Vater Commentar Th. I. S. 206. 261. Th. III. S. 409.

Nicht ein Ort ist es der fortgehenden Erzählung nach, welcher so von Gottes Erscheinungen benannt ist, sondern zwei, verschieden an Ort, Zeit und Anlage. Und wer wird zweifeln, daß ein so allgemeiner Name auf mehrere Oerter passen könne, wenn sich nicht schon unten ergeben würde, daß dieses wirklich das Alterthum bestätige.

2. Nach den Anspielungen lassen sich noch Erzählungen zusammenstellen, welche sich sonst ganz zu gleichen scheinen, und da sie nur der Zeit und Person nach verschieden sind, leicht können für verschiedene Darstellungen verschiedener Verfasser gehalten werden. Die Erzählung von der verhehlten Gemahlin liest man dreimahl in der Genesis, zweimahl von Abraham in Aegypten und zu Gerar, und einmahl von Isaak zu Gerar. Sollte ihnen nicht ein Factum zur Unterlage dienen, und diese drei Erzählungen nur aus verschiedenen Fragmenten zusammengeflossen sein, [1]) so daß sich in ihnen Widerspruch mit Wiederholung mischte?

Betrachten wir das einzige Beispiel, welches von dieser Art der Vermischung der Erzählungen zeugen soll, genauer, so ist es wahr, daß zweimahl Sarah und ein-

---

de Wette Lehrb. der Einleit. S. 169. Beiträge Th. II. S. 127. 135.

1) Ortmar in Henke Magazin Bd. II. St. 3. S. 522. Eckermann theol. Beiträge Bd. V. S. 212. 213. Ilgen Urkunden S. 414. 474. Vater Commentar Th. I. S. 222. Th. III. S. 428. de Wette Beiträge Th. II. S. 111. 112. Lehrbuch der Einleit. S. 174.

mal Rebekka von ihrem Gatten verhehlt wird. Aber schon die äußere Bekleidung, worin die drei Erzählungen erscheinen, redet für ihre Getrenntheit. Abraham widerfährt dieses nicht zweimahl an einem Hofe: dies wäre verdächtig und beinahe unglaublich, sondern einmal 12, 10. ꝛc. in dem fernen Aegypten, und 21, 1. ꝛc. lange Zeit nachher in Gerar. Der Sohn kömmt nicht wie sein Vater nach Aegypten, sondern wohnt meist nur am Gerar; daher kann ihm die Sache nur einmal und nur am Hofe zu Gerar 26, 1—12. widerfahren. Ferner ist die Erzählung nicht der Art, daß sie nur von einem als einmal geschehen gemeldet werden könnte. Daß der Vater wie der Sohn aus mancherlei Ursachen nicht einmal ihre Gattin verstellten, sondern aus Besorgniß für ihr Leben an jedem Hofe ihr Mittel wie nach einer erprobten Sitte wiederholten, könnten wir mit Recht schließen, wenn uns auch der Erzähler nicht selbst 20, 13. davon belehrte. Die Worte אֱל כָּל הַמָּקוֹם lassen an dem Sinn des Erzählers keinen Zweifel. Endlich wie sehr sich die drei Erzählungen in ihrer Reihenfolge selbst wechselseitig voraussetzen und bedingen, und die spätere ohne die frühern Sinn und Verstand verliert, wird unten ihr Zusammenhang mit den Umgebungen beweisen. Warum der Erzähler dreimahl anführt und weitläufig beschreibt, was genug scheinen könnte einmal zusammenzufassen, ist innigst mit dem Plane des Ganzen verflochten. Eine höhere Einheit setzt Erzählungen dieser Art, in welchen die Ehre und der Schutz der Stammmütter des israelitischen Volks durch Gottes Leitung wundersam er-

probt wird, mit den vielen andern, die sich mit der Geburt der Stammväter beschäftigen, in den schönsten Einklang, und sie stehen nicht als müßige Glieder zur Haupttendenz der Genesis. Bei der Sarah forderte dieses Streben den möglichsten Umfang, und der Verfasser webt mit Grunde die zwei Erzählungen in ihre Geschichte, weniger war dieses bei Rebekka hervorzuheben, und bei Jakobs Frauen war gar keine Ehrenrettung der Art nöthig. Wollten wir aber auf diesem Wege weiter gehen, wohin würde er uns führen, als auch Jud. 10, 4. 12, 14, welches man noch mit mehr Schein für identisch halten könnte, für verschieden noch den Erzählern und für eins dem Ursprunge nach zu halten? Josefs zwei Träume Gen. 37. sind sich nicht mehr unähnlich; bei den Arabern führen nicht wenige alte Helden den Beinamen Muharrek,[1]) alle nach einer Ursache und diese mit denselben Worten überall erzählt; und Mahmud von Gasna fällt immer nach Abulfeda mehrerentahl in Indien ein, und seine Einfälle beschreibt der Erzähler stets mit denselben Ausdrücken. Wo ist die Grenzlinie zwischen diesen wiederholten Handlungen und denen der Genesis?

Ueberhaupt aber kann man gewiß nicht aus wenigen Widersprüchen, welche sich in Büchern unserer und der vorigen Zeit dem aufmerksamen Leser zeigen, gleich auf verschiedene Verfasser folgern. Sonst pflegt man doch lieber Mittel aufzusuchen, sie zu vereinigen, oder sie

1) Eichhorn monum. hist. Ar. p. 162. 186. 194. Poc. spec. p. 68. Efraim handelt unter Gideon wie unter Jefta.

der unabänderbaren Schuld des Verfassers beizumessen. Vorzüglich ist der Orient mit Namen und Zahlen nicht sehr genau; [1]) sie sind ihm eine hemmende Fessel und eine Last, deren sich die leichte Erzählung zu entledigen strebt. Doch treffen wir von der Art kaum einige in der Genesis; so entfernt hat sich der Erzähler von dieser Licenz gehalten. Wollte man aber bloß nach Widersprüchen haschen, welche sich ohne Schwierigkeit heben lassen, und nur dem äußern Scheine nach Widersprüche sind, man würde selbst noch in den Stücken, welche nothwendig einen Verfasser haben müssen, Abweichungen ohne Zahl entdecken. [2]) Ueber die zarten Blüthen des jugendlichen Alters die männliche Kritik unserer Zeit walten zu lassen, ist hart; wenn ein Erzähler bei allen Hindernissen, die er besiegen mußte, seinen Hauptzweck mit Besonnenheit und Festigkeit ausführt, und überall die Haltung seines Planes blicken läßt, wer wollte ihm nicht seine in geringern Sachen oft weniger gespannte Aufmerksamkeit gern verzeihen?

---

1) DE SACY in Notices et Extraits T. IV. p. 683. *et souvent dans le même manuscript on trouve deux nombres differens.* Eben so häufig irrt Abulfeda bei geographischen Angaben und Zahlen, und oft sieht man noch, daß er durch die sorglose Benutzung verschiedener Quellen darauf geführt wird.

2) Cap. 23. ist erzählt, Abraham habe die Höhle Mamre von Ephron gekauft, und doch steht v. 20, er habe sie von den Hethitern erstanden. Abimelech heißt מֶלֶךְ גְּרָר 20, 2. und מֶלֶךְ פְּלִשְׁתִּים 26, 1. 8. fast wie Ahab מֶלֶךְ שֹׁמְרוֹן 1 Reg. 21, 1. und מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל v. 18.

Zweiter Abschnitt.

Gründe der Einheit.

§. 17.

Einheit und Fortgang der Erzählung.

Bisher haben wir die Grundsätze beleuchtet, nach deren Norm die Vertheidiger der Fragmente die Theile der Genesis sonderten. Ist es aber auch deutlich, daß die Kriterien der Trennung, wie Wiederholungen, Widersprüche und was man sonst finden mag von ähnlichen Anzeigen, auf ein Ganzes keine Anwendung finden, so ist doch damit noch nicht gezeigt, daß dies Ganze auch in sich selbst nur als eins und von einem Verfasser geschrieben gedacht werden kann. Dies erkennt man in den historischen Schriften gewöhnlich an den Stellen, in welchen ein Verfasser auf das von ihm früher Gesagte verweist, und an dem gleichmäßig fortlaufenden Faden der Erzählung. Freilich wird man in Rücksicht des ersten nie finden, daß der hebräische Schriftsteller auf das früher Erzählte mit klaren Worten verweist; nie konnte ein Hebräer, wie oben weiter gezeigt ist, sein Dasein im Flusse der Begebenheiten durchleuchten lassen — wohl mag es hiernach schwerer sein, die Einheit mehrerer Stücke gleich auf den ersten Anblick zu erkennen — aber die Identität des Verfassers erräth sich durch viele Andeutungen, welche zwar geräuschloser als bei den occidentalischen Schriftstellern erscheinen, aber hinreichen, um mit Gewißheit behaupten zu können, daß ein Band alles vereinige und fest verbinde.

Suchen wir nun auf diese Art vorerst die einzelnen Andeutungen heraus, welche für den Zusammenhang mehrerer Stücke sprechen, um uns dadurch den Weg für die höhere Einheit zu bahnen, so müssen wir von vorn an die Stücke durchgehen, um zugleich auch den fortgehenden Faden der Erzählung verfolgen zu können.

Der Zweck der ersten zusammenhängenden Erzählung (1—2, 3.) geht dahin, das Weltall durch Gott schaffen zu lassen. Wollte aber der Verfasser dies nicht bloß ganz allgemein aussprechen, so mußte er eine Ordnung und ein gewisses Zeitmaß nehmen, in welches er die Schöpfung des einzelnen vertheilte. Er wählte dazu den Wochencyklus als den bekanntesten und passendsten Kreis, in welchem sich das Ganze abschließen sollte. So konnte er denn auch zugleich die verschiedenen Functionen angeben, zu welchen jedes Geschaffene dienen sollte.

Der Verfasser geht nun von dem vollendeten Gemählde des geschaffenen Weltalls über zu dem, was ihm und allen Geschichtschreibern am meisten merkwürdig sein mußte — zu der Geschichte des Menschen. Doch schließt er zuvor das erste Gemählde mit den Worten 2, 4. אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם [1]) nach einer he-

1) Daß diese Worte Ueberschrift des folgenden seien, behauptet außer andern Rosenmüller Schol. in Gen. p. 90. und nach ihm Rinck über die Einheit der mos. Schöpfungsber. S. 7—18. Sollen sich aber diese Wörter auf das folgende beziehen, wo bloß vom Menschen gesprochen wird, wie paßt hierher die Zusammenstellung הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ? vergeblich erklärt man dieses überhaupt von der Welt,

bräischen Sitte, welche oben genugsam erläutert ist. Scheinbar abweichend fängt der Erzähler nun nicht gleich vom Menschen an, sondern spricht erst v. 4 — 6. von der Erde. Doch löset sich das Schwierige auf, sobald man, wie der Schriftsteller selbst wollte, übersetzt:

„zur Zeit als Jehova Elohim Erde und Himmel gemacht hatte, und bevor irgend ein Gewächs auf der Erde war und ein Kraut des Feldes sproßte — denn noch nicht hatte Jehova Elohim regnen lassen über die Erde und kein Mensch war da die Erde zu bauen; Dampf stieg aber von der Erde und bewässerte die ganze Oberfläche des Bodens — da bildete Jehova."

Hiernach hängt eigentlich ganz genau zusammen בְּיוֹם עֲשׂוֹת־וַיִּיצֶר und das übrige ist nur eingeschoben. Schon hieraus erhellt, daß der Verfasser eigentlich nur

---

so daß bloß die Erde gemeint sei; sollte bloß die Erde gemeint sein, konnte dann je ein Hebräer auch den Himmel hinzusetzen? Und selbst die Erde ist hier falsch; bloß was den Menschen betrifft, wird im folgenden gesagt. Schon der Ausdruck בְּהִבָּרְאָם weist genug auf das vorige hin; denn nur für das Schaffen nach dem bloßen Willen steht בָּרָא und so paßt es vortrefflich zu Gen. 1. nicht aber wenn die Art und Weise desselben bezeichnet werden soll, wo immer עָשָׂה oder יָצַר steht, wie Gen. 2. Daß aber diese Worte auch eine Erzählung endigen können, beweisen ähnliche Formen, wie אֵלֶּה שְׁמוֹת, אֵלֶּה מִשְׁפְּחוֹת, welche ganz nach dem Zusammenhange entweder auf etwas gleich folgendes weisen, oder das eben aufgezählte endigen.

von dem Menschen selbst gleich sprechen wollte. Denn was er einschiebt, war zum Verständniß der ganzen Situation, welche wir im Folgenden erblicken, durchaus nothwendig. Daß Gott selbst dem Menschen einen Garten gepflanzt habe, worin er leben sollte, ohne zu arbeiten und im Schweiß die Erde zu bebauen, war es, was der Verfasser auszuführen unternimmt. Warum aber dieses? die ganze Erde, erklärt sich der Verfasser das Räthsel, war damals noch unfruchtbar; denn der Regen befeuchtete das Land noch nicht, und kein Mensch konnte daher die Oberfläche der Erde bebauen (וְאָדָם אַיִן לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה). Was aber daraus am natürlichsten folgt, war, daß die Gewächse noch nicht sprossen konnten, nicht als ob sie gar noch nicht geschaffen wären, sondern weil zwar ihr Samen und ihre Anlage da war, wie alles übrige, nur konnten sie aus Mangel an Regen nicht gedeihen und grünen, wie der Verfasser auch sehr richtig hinzusetzt und so seine Ansicht verdeutlicht. Selbst die Erzählung von der Bildung des Menschen v. 7. sollte eigentlich nur als Nebensache berührt werden; indessen fällt der Erzähler nach der Sitte der Hebräer, zumal schon die Einschiebung überlang war, in den erzählenden Ton, und knüpft erst an die Erzählung von dem Bilden des Menschen aus Erde seine Verpflanzung nach Eden, was eigentlich das Ziel des Ganzen ist.[1]) So viel wir in-

1) Man könnte zwar auch auf einem andern Wege die Worte בְּיוֹם עֲשׂוֹת־יְהוָה übersetzen: an dem Tage wo machte — war noch nicht u. s. w.

dessen hier eingeschoben und vielleicht nach unserer Ansicht am unpassenden Orte gesetzt sehen, so ist doch alles dieses nicht überflüssig, wenn man nur genau beachtet, warum jedes einzelne eingeschoben ist. Gewiß würde der Art, wie Gott den Menschen bildete, v. 7. nicht mehr gedacht sein, wenn nicht gerade in dieser Erzählung diese Notiz wegen 3, 19. so nothwendig und wichtig wäre, daß der Verfasser sie durchaus vorher beibringen mußte. Hingegen 1, 27. war sie eben so unnütz wie unpassend. Denn hier soll bloß das Schaffen auf Gottes Gebot kurz bezeichnet werden, und jede Bezeichnung der Art ist von dieser Erzählung fremd; und eben daher wechseln sehr passend die Ausdrücke בָּרָא und יָצַר. Wie schön ist v. 5. וְאָדָם אַיִן לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה, welches als Gegensatz von 3, 17. 23. im hellsten Lichte ist, und woraus gar nicht folgt, daß damals noch keine Menschen geschaffen waren. Freilich läßt Gott hier 2, 9. Gewächse emporsprossen und 2, 19. bildet er Thiere und Vögel von Staub; aber beides ist dem Verfasser nicht Wiederholung aus der ersten Erzählung Gen. 1., sondern die Gewächse, welche hervor-

---

Allein weder ist טֶרֶם mit dem sogenannten Futurum jemals noch nicht, noch ist hier an irgend ein Vav retributivum zu denken, welches überhaupt nicht begründet ist, wie hier nicht weiter ausgeführt werden kann. Eben daraus erhellt auch, wie man über die Verbesserung Gen. 1, 1. בְּרֵא zu lesen urtheilen muß. Weder der Sprachgebrauch kann so das Vav entschuldigen, noch sehen wir dieses Vav in der Stelle 5, 1. wo wirklich בְּרֵא gelesen wird, anderer Schwierigkeiten nicht zu gedenken.

gebracht werden, dienen bloß das Paradies auszuschmücken, und was hindert zu denken, der Verfasser habe allerhand Thiere und Vögel von Gott bilden lassen, in der Absicht sie vom Menschen benennen zu lassen. [1]) An die Fessel der Tage band den Verfasser die erste Erzählung: jetzt ist er frei von diesem Zwange und er benutzt diese Freiheit, die Erzählung zu verschönern und zu beleben. Daß endlich der Verfasser jetzt nicht, wie oben 1, 27. die Schöpfung des Menschen nach seinen zwei Hälften überhaupt angiebt, sondern die Frau erst vom Manne bilden läßt, darin befolgt er wiederum an jeder Stelle den passenden Ausdruck und Gedanken. In der ersten Stelle rieth der einfache Gedanke: Gott ist der Schöpfer des Ganzen, den Gedanken mit der größten Kürze zu fassen und ihn allgemein auszudrücken; in der zweiten aber will der Verfasser schon nicht mehr dieses beweisen und erzählen, sondern nur die Abhängigkeit des Weibes von dem Manne und die Verbindung zwischen beiden will er erklären.

Wie nun aus diesen Erläuterungen erhellt, daß der Verfasser, weit entfernt in der zweiten Erzählung eine Schöpfungsgeschichte zu entwickeln, vielmehr schon auf diese baut und von ihr ausgehend zu der Geschichte des Menschen, die ihn von nun an allein angeht, fortschrei-

1) Die Schwierigkeit läßt sich aber nicht mit andern Auslegern so beilegen, daß man וַיִּצֶר v. 19. für ein Plusquamperfectum nimmt — eine Annahme, gegen welche Grammatik wie Zusammenhang gleich streiten.

tet, so erhellt auch eben so klar, wie wenig man berechtigt ist, diese Erzählung entweder für dieselbe mit der ersten zu halten oder doch einen Nachtrag darin zu suchen. Schon der durchgreifende Gebrauch der Wörter בָּרָא und יָצַר, so wie die verschiedene Tendenz und Anlage beider Erzählungen entschuldigt und verdeutlicht alles, was etwa auffallen könnte. Wollte man aber nur nach dem äußern Anschein die Stücke trennen und Wiederholungen suchen, wo der Schriftsteller selbst keine erkennt, so könnte man, selbst aus den Worten קַדְמַת עֵדֶן 4, 16. schließen, die hier erzählte Begebenheit sei eigentlich dieselbe mit der Cap. 2. 3. überlieferten und nur nach andern Personen umgebildet. [1])

Man hat oft auch versucht, die ersten Erzählungen vom Ganzen zu trennen und sie einem weit spätern Ver-

---

1) Die Einheit der beiden ersten Erzählungen der Genesis behauptet auch Rosenm. Schol. in Gen. p. 92. Rinck über die Einheit der mos. Schöpfungsberichte. Heidelb. 1822. führte dieses weiter aus; wo aber die stärksten Gründe der Gegner mit den schwächsten Waffen bekämpft sind. An einen Nachtrag oder an eine Ergänzung des vorigen ist nicht zu denken; solche Nachträge sind überhaupt dem hebräischen Erzähler fremd und sie verschwinden bei genauerer Ansicht. Aus dem in den ersten Stück so oft wiederholten וַיַּרְא כִּי טוֹב schloß schon Pott Versuch S. 137. und nach ihm Rinck S. 35. auf einen Zusammenhang mit dem zweiten, wo das Gegentheil behauptet werde. Aber wenn der Verfasser dieses wollte, werden denn auch die Sterne und die übrigen geschaffenen Wesen Gen. 3. verflucht? Hier hebt Gott nichts von alle dem auf, was er gut erschaffen hat.

fasser zuzuschreiben.[1]) Die Gründe, welche aus den scheinbar erst aus dem Exil mitgebrachten Ideen dieser Stücke genommen werden, können hier nicht untersucht werden; nur irren sie ganz gewiß, wenn sie die ersten Stücke vor Cap. 4. erst später hinzugesetzt halten; das folgende Capitel knüpft sich so genau an das vorige, und dieses wird eben dadurch wiederum so eng mit dem Ganzen verflochten, daß es ein nicht geringes Unrecht gegen den Schriftsteller wäre, so ihm zu rauben was er gewiß verband und eng verbunden schrieb. Nur das möge hier genug sein zu berühren, daß es schon längst hebräische Ansicht war, eine vorzüglich bewässerte und fruchtbare Gegend einen Garten Jehovas zu nennen (Gen. 13, 10. גַּן יְהוָה) und daß der Verfasser nicht פַּרְדֵּס, sondern überall גַּן schrieb — zum deutlichen Zeichen, wie entfernt er von den später üblichen Ideen und Sprachweisen war.

Cap. 4. Die Stammeltern sind vertrieben aus dem Wonneplatz des Ueberflusses, wo sie ohne Arbeit und Mühe ihr Leben dahinfließen sahen. Jetzt sehen wir schon wie ihre nächsten Nachkommen das Land bauen und die Heerde hüten v. 2; wie die Leidenschaften über sie kommen und das Unheil, welches Eva veranlaßte v. 8. Eva und ihr Name und Stand ist schon dem Leser bekannt v. 1. und was Eden ist, muß vorausgegangen sein, da

1) So außer vielen andern A. Th. Hartmann Aufklärungen über Asien Th. I. und Ballenstedt in der Oppositionsschrift von Schröter und Klein Bd. V. H. 2. S. 328.

der Erzähler v. 16. ganz kurz und völlig zusammenstimmend mit 3, 24. das Land, in welches sich Kain begeben, mit den Worten בְּאֶרֶץ נֹד קִדְמַת עֵדֶן bezeichnet. Kann man sich denken, daß der Erzähler dieses schrieb, ohne auf das von ihm eben Cap. 3, 3. geschriebene sich zu beziehen? Selbst dieselben Wörter, welche der Verfasser in der vorigen Erzählung gebrauchte, sehen wir ihn hier in ähnlicher Verbindung wiederholen, offenbar weil er noch im frischen Gedächtniß hatte, was er kurz vorher Gott hatte sagen lassen, nämlich die Worte v. 7. וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ vgl. 3, 16. er (dein Bruder) sehnt sich zu dir (d. h. obgleich er ganz dir seine Liebe und Neigung schenkt) und du würst ihn überwältigen [1])— ein Kriterium, welches um so fester und unerschütterlicher ist, je mehr wir sonst die ganze Redensart und vorzüglich das seltene Wort תְּשׁוּקָה in den Schriften der Hebräer vermissen. War es also Zufall, daß diese zwei an Sinn und Stellung so gleichen Redensarten sich hier zusammenfinden? Auch der Erfolg der Erzählung schließt sich im schönsten Verein an den Anfang. So bezieht sich v. 24. genau auf den Ausspruch Jehovas v. 15. und v. 26. konnte nur ein Schriftsteller schreiben, der eben die Erzählung des Mordes Abels aus-

1) Gewöhnlich übersetzt man אַתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ du mußt ihm widerstehn; allein so ist weder die Bedeutung des Wortes מָשַׁל in ihren Grenzen gehalten, noch diese Stelle in Verbindung gesetzt mit der parallelen, der sie doch offenbar nach des Verfassers Absicht entsprechen muß.

führlich erzählt hatte. Und so sehen wir denn nicht nur dieses Stück genau mit dem vorigen verbunden, sondern auch in sich selbst eins und geschlossen, so daß sein Fortgang selbst immer auf denselben Verfasser weist.

Cap. 5. Es folgt die erste Genealogie der Vorabrahamiden, bis auf die Sündfluth herab. Wo die übrige Geschichte fehlt, hilft die Genealogie mit ihren leeren Namen wenigstens den leeren Raum ausfüllen. Und so mußten denn auch hier die wenigen geschichtlichen Notizen, welche sich aus dem großen Raume zwischen Adam und Noah erhalten hatten, durch Namen ersetzt werden. Aber der Verfasser fängt wieder von vorn an, obgleich er schon bis zu Enosch eben (4, 26.) gestiegen war. Kein Wunder, daß der Verfasser, welcher bis jetzt nie bloße Namen, sondern neben ihnen stets die damit verbundenen Historischen Notizen oder Etymologien gegeben hatte, da er bei Enosch merkte, daß ihm nur bloße Namen übrig blieben, schnell mit Aenderung seines Planes die eben hier passende genealogische Weise zu erzählen beginnt. Charakteristisch für diese genealogische Chronologien ist nun, daß sie alle nach demselben Maaße vertheilt, zuerst die Lebensjahre eines Vaters vor der Geburt seines Erstgebornen als des Stammhalters angeben, nachher die übrige Zeit des Lebens und zuletzt alle Zeit zusammenfassen; wofür die stehenden Ausdrücke — וַיְחִי אַחֲרֵי הֹלִידוֹ — dann וַיְחִי כָּל־יְמֵי und endlich וַיְהִי כָּל־יְמֵי. Nur hier und da ist von diesen Formeln, welche ihr stehender Gebrauch heiligt, eine Ausnahme und auch hier nicht ohne Grund. So mußte zuerst

bei ihm erſten Menſchen eine Ausnahme ſein; denn da bei ihm nicht ſo, wie bei den übrigen allen, ſeine Geburt gleich in die übrigen Glieder der Genealogie eingeflochten werden konnte, ſeine Geburt ſelbſt aber, welche bei allen angegeben iſt, ſo ſehr von allen übrigen abweicht, ſo mußte der Verfaſſer ſchon deswegen, um doch von dem Puncte anzufangen, wovon er bei allen übrigen anfängt, ſeine Entſtehung kurz wiederholen; und er thut es v. 1. mit ſo deutlicher Rückſicht auf 1, 27. 28. und ſo klar an denſelben Redensarten, die er noch eben nicht lange geſchrieben, hängend, daß es unverkennbar iſt, wie deutlich hier eine Vorſtellung und ein Verfaſſer durchleuchtet.[1]) Ferner bei Henoch, dem vertrauten Lieblinge Gottes, ſagt der Schriftſteller nicht ohne Bedacht für וַיִּחַי und וַיָּמֹת zweimahl וַיִּתְהַלֵּךְ אֶת הָאֱלֹהִים, welches, wie oben gezeigt, ihn von allen übrigen genugſam unterſcheidet. Daß übrigens der Verfaſſer noch einmahl von Adam anfängt, obgleich er ſchon Cap. 4. bis Enoſch geſchritten war, liegt außer andern im Plane des Ganzen, deſſen Anlage die Angabe der Jahre als die Hauptſache forderte. Eben weil dieſe von den drei erſten noch nicht angegeben war, hatte der Verfaſſer genug Grund ſie hier nachzuholen. Erſt bei Noah hört dieſe leere Nomenclatur auf; denn ſeine Zeit hatte die Geſchichte vor allen übrigen berühmt gemacht, und das große Ereigniß ſeiner Zeit bildete von ſelbſt eine lichte Stelle

1) Eine unnütze Wiederholung ab ovo nennt dieſes Vater Comment. Th. I. S. 18. 48.

mit deutlichen Brennpuncten in dem übrigen Chaos. Schon darauf zielt die Anspielung auf das Bedeutsame seines Namens v. 29, welche Ehre aus keiner andern Ursache in diesem Verzeichniß dem Noah allein zu Theil wird, als um schon dadurch auf seine künftige Bedeutung aufmerksam zu machen, wie es auch die Erklärung selbst nach dem Sinne des Erzählers will. Hier ist nun wiederum das Colorit so deutlich von demselben Verfasser, welcher Gen. 3. geschrieben hat, aufgetragen, daß die Identität nicht bezweifelt werden kann. Wie dort Jehova die Erde verflucht, der Menschen wegen, und ihnen Mühseligkeiten von der Bebauung des Ackers auflegt, so auch hier; wie dort das sehr seltene Wort עִצָּבוֹן 3, 16. 17. gelesen wird, so ist es auch hier charakteristisch. Kurz die Anspielung gehört so genau zu dem ganzen Fortgange der Erzählung, daß man nur durch ihre Wegnahme die schöne Anlage zerstören würde. [1]) Nach ihr aber geht nun die Ordnung der Genealogie ungestört wie oben weiter, nur daß der Erzähler bei der Erwähnung von Noahs Söhnen v. 32. plötzlich inne hält, um die weitern Schicksale Noahs erst einzufügen, und daß er nicht, wie sonst immer, einen Sohn angiebt, sondern drei auf einmahl. Denn im Verlaufe der Geschichte wird er nicht einen der

1) Zu der schon oben S. 80. berührten kritischen Vermuthung, mit Auslassung dieses Verses v. 28. statt בֵּן zu lesen נֹחַ, ist noch zu bemerken, daß selbst so noch das Wörtchen אֵת vermißt wird, welches überall in diesem Cap. hinzugesetzt ist. Aus welcher erdenklichen Ursache könnte es nun hier fehlen?

Söhne gebrauchen können, und überhaupt ist das Verhältniß der Erstgeburt hier nicht, sondern alle kommen nachher stets vereint handelnd vor, fast wie nie Ruben oder Josef allein von Jakobs Söhnen genannt wird. Schon hieraus erhellt, wie deutlich der Verfasser schon hier auf das, was er später erzählen will, hindeutet. Nur bricht er schnell den Faden, um am passenden Orte das passende einzuschalten.

Cap. 6 — 9. Wie genau die Geschichte der Fluth in sich selbst zusammenhängt, ist schon oben S. 81 — 86. bei Gelegenheit gezeigt; wir haben daher hier nur zu zeigen, wie eng sie mit dem vorigen, das wir bisher als ununterbrochen fortlaufend gesehen haben, verknüpft ist. Schon daß der Verfasser da plötzlich aufhört, wo wir ihn zu Ende des vorigen Cap. sahen, ist ein deutlicher Fingerzeig auf das Folgende. Den Weg zur Erzählung der Fluth bahnt er sich nun durch das, was in der That ihr am natürlichsten vorhergehen muß — durch Angabe der Ursache, warum Gott sie beschlossen habe. Die Ursache ist aber der ähnlich, nach welcher Gott früher schon die Menschen aus dem Paradies vertrieb, und später den kühnen Thurmbau störte. Die durch eine Mischung des Göttlichen erhöhten Kräfte der Menschennatur erregen den Zorn Gottes; er sieht, wie sie im Uebermaaß ihrer Kräfte auf Bosheit und Frevel aller Art ausarten (6, 1 — 5.) und beschließt sie zu zerstören. [1]) Die ein-

1) Dieses ist der Sinn der Worte לֹא־יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם mein Geist soll nicht immer dem

zelnen Ausdrücke aber sind so sehr den bisher erzählten Begebenheiten conform und erinnern so deutlich, wie klar noch dem Verfasser vorschwebte, was er vor kurzem erst niederschrieb, daß man es schwerlich verkennen kann. Noch ist sich Gott der eben auf seinen Willen hervorgebrachten Erde bewußt; voll Wehmuth wünscht er sie nicht erschaffen zu haben (v. 6. וַיִּנָּחֶם יְהוָה כִּי עָשָׂה אֶת־הָאָדָם; v. 7. הָאָדָם אֲשֶׁר בָּרָאתִי); und schon der Ausdruck הִתְעַצֵּב v. 6. erinnert an einen Schriftsteller, der so gern diesen Lieblingsausdruck wiederholt (vgl. עַצְבוֹן oben und הִתְעַצֵּב 34, 7.). Und schon dieses ist genug, um die Identität hier zu erkennen. Deutlich ge-

---

Menschen gehorchen, d. h. ihm sich unterwerfen (so spricht Gott erbittert über die Menschen, welches durch Verbindung mit dem Göttlichen ihm nun schon näher waren); da sie durch ihren Irrthum vergänglich sind, so sollen ihre Tage nur 120 Jahre sein. יָרוֹן ist gewiß am besten mit كَانَ pro كَبِنَ zu vergleichen, welches VAN WARNEN zu Ali ben Abi Talebi sentent. (Oxon. 1806.) p. 166. und TAURIZ bei Schult. Exc. Ham. p. 320. gelehrt erläutern. Will man übersetzen: ich will nicht immer streiten, so ist die Construction mit ב auffallend und sprachwidrig und רוּחִי überflüssig. Soll aber der letzte Theil des Verses die Frist ausdrücken, welche Gott noch den Menschen verstatte, so ist dies bei einem Schriftsteller, wie dieser, viel zu undeutlich ausgedrückt und gewiß würde er nicht unterlassen haben, diese Frist erst deutlich verlaufen zu lassen. Daß die Menschen nicht gleich so abnehmen im Alter, ist natürlich; aber am Ende sehen wir doch dieses so in Erfüllung gesetzt.

nug hängt aber auch der Anfang (v. 1—4.) mit dem Folgenden zusammen; denn gerade das Uebel, welches Jehova v. 5. bemerkt, ist im vorigen genau bestimmt als ein Stolz, welcher von dem zu hohen Umgange und dem zu großen Uebermaaß der Kraft entstanden war. [1])

Alles will nun Gott zerstören, von dem größten bis zum kleinsten; nur ein Mensch, Noah, findet Gnade vor ihm (v. 9.). Der Verfasser, durch diese schnelle Wendung gleichsam selbst bestürzt, erinnert sich, daß er dieses voreilig Ausgesprochene doch erst näher bezeichnen müsse, und mitten in der Rede, wo er in der That nicht gut fortfahren konnte, da die Worte כִּי אֹתְךָ רָאִיתִי fast schon das Ende des Ganzen enthalten, bricht er plötzlich ab, um das Wie und Wodurch näher zu bestimmen. Und hier genügt ihm nicht bloß das nähere anzugeben; eben weil er aus jugendlicher Uebereilung schon fast das Ende der ganzen Erzählung angedeutet hatte, konnte er im gewöhnlichen Erzählen nicht fortfahren; um den Vorgang der Ordnung gemäß zu erzählen, und den oben berührten Rücksichten nachzukommen, war eine Ueberschrift nöthig (v. 9.). Jetzt erwähnt er nun die Ursache, warum Gott Noah zu retten beschloß, die er vorher noch nicht erwähnt hatte (v. 9.) und schon der Ausdruck אֶת־הָאֱלֹהִים הִתְהַלֶּךְ נֹחַ [2]) zeigt Identität mit 5, 22. Eben daher aber, weil

1) Den Zusammenhang läugnet geradezu Vater Commentar Th. I. S. 55. 58. Selbst Rosenmüller Schol. in Gen. p. 141. 161. scheint die Verbindung zu verkennen.

2) Wie sehr sich diese Verbindung von den gewöhnlich

sich der Erzähler nach der eben angegebenen Idee stellen muß, als erzähle er Noahs Sache vom Anfange an, muß er auch seine Söhne wiederholen, wie es schon der Ausdruck תּוֹלְדֹת נֹחַ wollte (denn oben mußten sie auch stehen, in den fortgehenden Gliedern der Genealogie) — und wenigstens mit kurzen Worten wieder sagen, die Erde sei verdorben gewesen, was er oben schon genauer angab.[1]) Wie genau aber diese Erzählung auch in das Ganze verflochten ist, zeigt das so oft vorkommende לְמִינֵהוּ 6, 20. 7, 14. wodurch diese Erzählung mit 1, 11. 12. 21 — 25. eng verknüpft ist; denn dieses Wort ist keineswegs eines der gewöhnlichsten und gebräuchlichsten.

In den deutlichsten Spuren schließt sich Cap. 8. nicht bloß an die vorige Erzählung der Sündfluth an (vgl. מַעְיְנֹת תְּהוֹם וַאֲרֻבֹּת הַשָּׁמַיִם v. 2. vgl. 7, 11; מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם v. 6. vgl. 7, 24.), sondern auch an das entferntere. Wie Gott vorher die Erde verflucht hatte (3, 17. 5, 29.), so will er jetzt v. 21. nicht mehr sie verfluchen; wie Gott vorher erkannt hatte יֵצֶר מַחְשְׁבֹתָיו רַק רַע (6, 5.) so bekennt er auch jetzt dieses mit denselben charakteristischen Ausdrücken; kurz dieses alles ist ganz das Gegenstück des vorigen und beide werfen gegenseitig auf einander das gehörige Licht. Endlich

---

damit verglichenen (s. noch Nold. Conc. p. 796. Henke Magazin Bd. IV. St. 1. S. 319.) unterscheidet, ist schon oben S. 80. erwähnt worden.

1) S. über diese scheinbare Wiederholung oben S. 165.

wie vorher die Thiere fruchtbar sein und sich mehren sollten (פְּרוּ וּרְבוּ 1, 28.), so befiehlt es ihnen Gott auch jetzt (שִׁרְצוּ וּפְרוּ וְרִבוּ עַל הָאָרֶץ 8, 17.) in Ausdrücken, welche ganz die Verwandschaft der Ideen und der Sprache beurkunden.

Noch weit deutlicher aber ist es, wie passend sich Cap. 9. an alles vorige schließt, und wie der Verfasser nicht bloß seine Erzählung an die Sündfluth, mit der sie schon natürlich zusammenhängt, anreiht, sondern auch noch voll von allem, was er bisher schrieb und ganz in dem Geiste, wie er es schrieb, Gott reden und befehlen läßt. Deutlich ist schon die Absicht des Verfassers, welche bloß dahin geht, den Menschen wieder in die Rechte einzusetzen, die er ihm Gen. 1. von Gott verleihen ließ; hier segnet Gott die Menschen zuerst; dann befiehlt er ihnen sich zu mehren auf der Erde; dann giebt er einzeln die Thiere an, über die sich ihre Herrschaft erstrecke. Und dieselbe Ordnung sehen wir auch Gen. 9. Aber auch die Ausdrücke sind fast dieselben (פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ; יִהְיֶה לָכֶם לְאָכְלָה und andre) unerklärlich bleibt es, wie zwei verschiedene Verfasser in so charakteristischen Ausdrücken übereinkommen konnten. Daß aber Gott auch noch ein Verbot von dem Blutessen und Morden hinzufügt, war bloß für diese Zeit angemessen; denn unbekannt war dieses zur goldnen Zeit des Paradieses, und erst da die Menschen diese Greuel schon kennen, findet das Verbot seinen Platz. Doch schon der Zusatz כִּי בְצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת־הָאָדָם v. 6. kann nur durch 1, 27. deutlich sein und spricht zu deutlich dafür, daß der Ver-

fasser dieses als bekannt voraus setzt. Aber auch das Ende dieses Cap. spricht sich deutlich als mit dem vorigen eng verknüpft aus. Wie die Worte מִכֹּל יֹצְאֵי הַתֵּבָה v. 10. ohne Zweifel die vorige Erzählung voraussetzen, eben so schließen sich dieselben Worte v. 18. בְּנֵי נֹחַ הַיֹּצְאִים מִן הַתֵּבָה eng an das eben erzählte und beurkunden, wie der Verfasser ohne Aufenthalt das Folgende an das Vorige reihte und sich durch eben diese Worte den Uebergang zu der nun folgenden Erzählung bahnte. Und aus keiner andern Absicht [1]) sind Noahs Söhne; die schon so oft genannt dem Leser längst bekannt sein mußten, wiederholt, als um die Notiz beizubringen, welche bis jetzt neu war, daß Cangan Ham's Sohn war (וְחָם הוּא אֲבִי כְנָעַן). Aber eben diese sonderbare Andeutung, daß Canaan Ham's Sohn war, zeigt uns deutlich, daß der Verfasser wohl wissend, daß er Ham's vollständige Genealogie noch nicht gegeben habe, und doch wünschend vor Noahs Tode diese Nachricht einzuweben, nur zu dieser sonst keinem Hebräer gewöhnlichen Andeutung seine Zuflucht nehmen konnte. Und so gewinnt denn selbst durch die Stellung dieser Zusatz an Deutlichkeit und die Identität des

1) Rosenm. Schol. p. 189. meint, die Namen seien hier wiederholt non tantum ut lectoris memoriae succurreret verum, et eo consilio ut sciamus non alios ex arca egressos esse, quam hos ipsos tres qui ingressi fuerant. So schwach kann sich kein Verfasser das Gedächtniß seiner Leser denken, daß er, was oben dreimahl gesagt ist, noch wiederholen sollte. Und nicht diese drei, sondern auch noch andre gingen aus dem Schiffe.

Verfassers an Kraft. Was aber v. 19. noch hinzugesetzt ist von der Zerstreuung der Söhne Noahs über die ganze Erde, konnte der Verfasser freilich, wie es scheint, weglassen; aber beachtet man nur, daß zu dem folgenden Fluch und Segen die Idee einer Ausbreitung der Söhne unumgänglich nöthig ist, wie schon der Ausdruck יַפְתְּ אֱלֹהִים v. 27. beweist, und daß eigentlich nicht die Söhne selbst, sondern deren zerstreute Nachkommen der Fluch wie der Segen trifft, so wird man jene Notiz weder überflüssig finden, noch verkennen, wie der Verfasser schon als er dies schrieb, das zu beschreiben im Sinne hatte, was er Cap. 10. sofort beschreibt.

Nach dieser kurzen Einschaltung ist aber nun geendet, weswegen der Verfasser oben 5, 32. den genealogischen Faden abgebrochen hatte, und gleich als wenn nichts eingeschaltet wäre, geht der Erzähler v. 28. 29. in der Ordnung und den Ausdrücken fort, die ihm geläufig sind (וַיְחִי וַיָּמָת — וַיְהִי כָּל־יְמֵי) und gerade da, wo er aus guten Gründen abgebrochen hatte. Kann man deutlichere Spuren verlangen, wie klar sich derselbe Erzähler überall als die Erzählung fortsetzend verräth?

Der Kreis der Erzählungen zieht sich nun plötzlich auf einen engen Raum zusammen; nur die Geschichte der Vorfahren Abraham's sind es eigentlich, die den Verfasser beschäftigen. Da er aber bisher, um sich den Weg zu bahnen, von der ganzen Erde und deren Bewohnern gesprochen hatte, und auch, da sie noch nicht getheilt waren, nur von allen vereint sprechen konnte, so öffnet sich jetzt eine neue Scene und neue Begebenheiten. Die

Nachkommen Noahs verbreiten sich und bilden sehr viele Völker, verschieden an Sprache und Sitz. Indessen ist es unter allen diesen nur eins, welches den Verfasser in der Folge beschäftigen soll, und zwar ein kleiner Theil von ihnen. Wie gelangt er nun zu diesem Nebenzweige? Nach hebräischer Anschauung erst dadurch, daß er die ganze Reihe hinstellt und aus dieser nun den kleinen Zweig hervorhebt, um dessen genaue Bezeichnung es ihm zu thun ist. Und so sehen wir denn auch unsern Erzähler fortschreiten. Um sich den Weg zu Sem's Nachkommen zu bahnen, muß er zuerst alle Nachkommen der Söhne Noahs angeben, zumal er sie nun ganz verlassen will; er zählt sie also der Reihe nach auf, läßt aber mit Vorbedacht eben den Zweig hier in der Reihe aus, den er in der Folge ausführlicher beschreiben will. Dann ist nur noch zu erzählen übrig, wie die vorher vereint lebenden Völker auf der weiten Erde zerstreut seien (11, 1 — 9.) und der Erzähler kann raschen Schrittes auf Abraham loseilen, um dessen willen er eigentlich das Ganze vorher berührt hatte.

Doch nicht bloß im Allgemeinen ergiebt sich so der Fortgang der Erzählung aus der Stellung von selbst und beurkundet die Identität des Verfassers, es fehlt auch an einzelnen Fingerzeigen nicht, welche den genauen Zusammenhang dieser Stücke beweisen. Schon die Stellung des Einzelnen verräth dieses zu sichtbar. Nicht wie gewöhnlich stellen sich die Söhne Noahs in Reihe und Glied, daß auf Sem Ham, auf Ham Jafet folgt, obgleich sie der Verfasser im allgemeinen so, 10, 1. wie sonst

immer angiebt, sondern es beliebt die umgekehrte Ordnung. Denn die entferntesten Völker (v. 2—5.) müssen zuerst sich stellen, um von ihnen aus immer enger den Kreis zusammenzuziehen, der sich zuletzt in eben dem Theile aufs engste schließt, wo der Schauplatz im Folgenden aufgerichtet wird. So schließt sich das Uebrige von selbst aus, und nicht ohne bestimmten Vorsatz schließt der Verfasser eben mit Sem und Eber. Aber auch schon deswegen konnte dieses allgemeine Verzeichniß hier nicht fehlen, weil die Völker mit denen die Hebräer nachmals in Berührung kamen, und die selbst in der Genesis zum Theil vorkommen, doch vorher etwas bestimmt sein müssen, bevor sie genannt werden. Daher sehen wir auch vorzüglich die Völker hervorgehoben, die hernach oft genannt werden (כְּנַעַן אֲשֶׁר יָצְאוּ מִשָּׁם פְּלִשְׁתִּים v. 14; יָלַד אֶת־צִדֹן ꝛc. v. 15—18.); denn daß diese eben von Canaan abstammen, ist schon nach dem Fluche Noahs bemerkenswerth, und der Verfasser charakterisirt sie nicht umsonst durch den Beisatz וְאַחַר נָפְצוּ מִשְׁפְּחוֹת הַכְּנַעֲנִי v. 18.[1]) Wohl fühlt es auch der Schriftsteller selbst, daß er nicht die gewöhnliche Ordnung befolgt hat; die Erstgeburt Sem's ist ihm zu lieb und er muß es daher aus-

1) Man erklärt diese Worte gewöhnlich anders (s. Michaelis Spicil. T. II. p. 61.). So viel ich sehe, sollen sie anzeigen, daß diese cananitische Völkerschaften später zerstreut wurden, offenbar durch die Eroberung der Hebräer. Dafür spricht auch v. 19, wo die ehemalige Ausdehnung der Wohnsitze der Cananiter angegeben wird. Daß aber auch die Chronologie von diesem Verzeichnisse nicht ausgeschlossen sei, zeigt v. 10. 11.

drücklich bemerken (אֲחִי יֶפֶת הַגָּדוֹל v. 21.); und daß er ihn gerade mit Jafet, nicht mit Ham zusammensetzt, wer erkennt darin nicht den Schriftsteller, der oben 9, 27. beide schon verband. Nur leise giebt er zugleich durch die Worte אֲבִי כָל־בְּנֵי עֵבֶר [1]) zu verstehen, daß es Sem sei, von dem die Hebräer, die er jetzt übergeht um sie hernach allein aufzunehmen, abstammen. Den Namen der Israeliten durfte er nicht hineinbringen; aber der Name Hebräer war ihm zu lieb, als daß er ihn hier übergehen sollte. [2]) Auch hier ist der Erzähler schon voll der Begebenheit, die er im Folgenden gleich weiter erklären wird (נִפְרְדוּ הַגּוֹיִם v. 32.; נִפְלְגָה הָאָרֶץ v. 25.). Endlich überall die Bezeichnung, daß dies alles nach der Begebenheit geschehen sei, deren große Idee und Beschreibung dem Verfasser noch lebhaft vor der Seele schwebte, daher er v. 1. 32. אַחַר הַמַּבּוּל wiederholt. In sich selbst aber entdeckt man die größte Einheit, wie schon die

---

1) Eine andere Erklärung versucht Seidenstücker in Henke Magazin Bd. II. H. 2. S. 427. Allein unmöglich konnte ein Hebräer allein sagen וְלִשֵׁם יֻלַּד obgleich dies auch Vater Comment. Th. I. S. 149. vorzieht. גַּם הוּא אֲבִי auch (d. h. außer dem was folgen soll) ist er der Vater, ist nicht einmal deutlich. Nie hat ein Hebräer גַּם mit so wenigem Nachdruck gebraucht; hier stand ihm die einfache Kopula zu Gebot.

2) Es scheint sicherer und sprachgerechter, wie auch diesem Orte passender, unter בְּנֵי עֵבֶר lieber die Hebräer zu verstehen, als mit Clericus und Rosenm. Schol. p. 225. alle Transeuphratenser.

Ausdrücke לְמִשְׁפְּחֹתָם לְלְשֹׁנֹתָם בְּאַרְצֹתָם לְגוֹיֵהֶם genug beweisen.

Schon vorher hätte der Verfasser einigemahl auf die Zerstreuung der Völker angespielt, und im vorigen Stück vorzüglich auch bei den einzelnen Völkern ihre Verschiedenheit nach den Zungen (לְלְשֹׁנֹתָם) angeführt. Jetzt muß er noch kurz die Ursache davon angeben; und dieses schließt das Bild, welches uns der Verfasser bisher von der ganzen Erde und ihren Bewohnern gegeben hatte, es erklärt dieses Stück, wie die Menschen in so verschiedenen Gegenden, wie wir sie im vorigen Cap. gesehen haben, zerstreut werden konnten und schließt sich gerade dadurch eng an das Vorige. Der Ausdruck מִקֶּדֶם v. 2. aber (eben so gestellt wie וַיִּסַּע לוֹט מִקֶּדֶם 13, 11.) zeigt so deutlich auf 8, 4, zurück und erhält nur dadurch erst sein Licht, daß dieses ohne Bezug auf jenes zu schreiben unmöglich war. Denn westlich von Assyrien ist Sinear oder Mesopotamien. Freilich können die einzelnen Völker, welche der Erzähler Cap. 10. angiebt, nicht in der Gegend von Babel alle gedacht werden; er bestimmt ja selbst ihre Grenze zum Theil; aber bloß weil der Erzähler einmahl in der Reihe der Völker ist, führt er dieses aus. Jetzt aber beschäftigt bloß die Ursache der Verbreitung den Erzähler, und die Erzählung schreitet nach dem freilich schon über die Grenze des Folgenden eingeschobenen eben so fort, wie Jakobs Geschichte Cap. 37. nach den edomitischen Königen. [1])

1) Einen bloßen Nachtrag zu der Geschichte Babels,

Nichts steht nun mehr dem Verfasser im Wege, zu Abraham als seinem Ziele zu eilen. Um aber auch hier keinen Sprung zu thun und seine Abstammung von Sem zu zeigen, mußte er den Raum zwischen beiden nach seiner Art genealogisch-chronologisch ausfüllen. Dies thut er, und wir erkennen in den deutlichsten Spuren denselben Schriftsteller, dessen Manieren dieser Art wir oben schon beleuchteten. Er fängt mit וַיְחִי וַיּוֹלֶד stets jedes neue Glied an, fährt dann mit Angabe des Sohnes mit den Worten וַיְחִי אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ fort und schließt mit dem stehenden Ausdruck וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת. Nur sehen wir hier stets die Formel fehlen, mit der der Erzähler vorher jedes einzelne Glied beschloß (וַיְחִי־וַיָּמֹת). Aber muß sich auch der Erzähler so streng an die Form halten? und schien es ihm hier eben so nöthig als bei den durch ihre Länge Staunen erregenden Lebensaltern, die Jahre zusammenzuzählen? Uebrigens hatte der Verfasser freilich schon 10, 22—25. die erstern fünf Nachkommen Sem's genannt, die hier auch 11, 10—16. aufgezählt werden. Aber wenn es dort dem Erzähler seiner ausdrück-

---

ohne jede Beziehung auf allgemeine Zerstreuung, hat Hasse Entdeckungen Th. II. S. 99. 100. in dieser Geschichte entdeckt. Wollte das der Erzähler bloß, warum trug er es nicht gleich bei Babel 10, 10. nach, wo er doch durch andere Notizen den Faden der Genealogie einmahl zerrissen hatte? Was der Erzähler will, zeigt er durch כָּל הָאָרֶץ v. 1. 8. deutlich genug an; seine Erzählung will dem ganzen Aeußern nach mehr als das kleine Babylonien umfassen.

lichen Erklärung nach (denn er wiederholt ja immer בְּמִשְׁפְּחֹתָם בְּגוֹיֵהֶם) bloß darauf ankam, die Völker anzugeben, welche von den drei Söhnen Noahs stammen, und die Genealogie offenbar dieser Tendenz dienen, und nur da zu Hülfe kommen muß, wo es der Völkeraufzählung wegen nöthig scheint, so will er jetzt streng genealogisch verfahren; wenn es aus jenem Verzeichniß erhellt, daß es umfassend sein soll, so soll hier nur der eine Zweig, der eben nöthig ist des Folgenden wegen, genau herabgeführt werden — kurz beide haben andere Tendenzen und andere Ausdehnung; beide sollen in keiner Verbindung stehen und stehen in keiner. Genau fügt aber der Erzähler dieses Stück an das vorige durch den Ausdruck אֲשֶׁר הַמַּבּוּל v. 10, welcher hier wie oben den Fortgang der Erzählung und des Erzählers beurkundet.

So geht denn die Aufzählung der Vorfahren Abrahams in ungestörter Ruhe fort, bis wir plötzlich v. 27. den Verfasser bei Terach nicht, wie es Sitte ist in den genealogischen Tabellen, einen Sohn desselben nennen sehen, sondern drei auf einmahl. Die Ursache ist wie die bei Noah 5, 32, eine Stelle, deren Colorit ganz dieser gleicht. Wie dort deswegen von der gewohnten Sitte abgewichen wird, weil jeder der drei Söhne gleich berühmt und mit gleichem Rechte in dem Erfolge der Geschichte erwähnt ist, so auch hier. Mit Terach muß aber zugleich, wie schon oben gezeigt ist, eine neue Scene beginnen und eine neue Ueberschrift sie anzeigen. So konnte aber der Erzähler nicht gleich mit den Worten וַיֵּרַן הוֹלִיד אֶת־לוֹט v. 27. fortfahren, der Ausdruck תּוֹלְדֹת

selbst verlangte erst die Angabe der Söhne Terachs, um an diese das Folgende zu knüpfen; mögen sie nun eben vorhergegangen sein oder nicht. Fast jeder Zug in dem Folgenden bezeugt nun, warum der Verfasser gerade diese Notizen hervorhob. Daß sich Nahor und Abram Weiber nahmen, daß Sarai unfruchtbar war, daß Abram aus seiner Familie seines Bruders Tochter zur Ehe nahm, alles dieses hätte der Verfasser gewiß nicht erwähnt, wenn er nicht schon hier voll von den folgenden Erzählungen Notizen einzustreuen für gut fände, die zum Verständniß des Folgenden unentbehrlich sind. Genug ist indessen eingeschaltet; der Verfasser eilt Terachs Lebensende v. 32. zu beschreiben; und hier sprechen wiederum die charakteristischen Ausdrücke וַיְהִי יְמֵי־וַיָּמָת so deutlich für denselben Verfasser, welcher die Genealogie Cap. 5. schrieb, daß dieser Vers nur ein Glied aus der abgebrochenen Kette derselben scheinen kann.

Vollendet sind nun die Vorbereitungen und Abraham sehen wir auf dem Schauplatze handeln. Und er handelt gerade da in eigner Person Cap. 12. weiter, wo ihn Cap. 11. verließ. Hatte auch sein Vater den Entschluß gefaßt, nach Canaan zu gehen, so war er doch nur bis Haran gekommen und hier, vermuthlich weil er seinen Zweck in bessern Weiden schon erreicht hatte, ansässig geworden (וַיֵּשְׁבוּ שָׁם 11, 31.). Aber Abraham setzt hier, wie überall, von Gott geleitet, den Weg nach Canaan weiter fort, bricht aus seines Vaters Hause [1]) (מִבֵּית אָבִיךָ

1) Zwar hatte der Erzähler schon 11, 32. den Tod T=

12, 1.) auf und geht von Haran weiter (בְּצֵאתוֹ מֵחָרָן v. 4.). Wie genau hängt dieses alles mit der vorigen Erzählung zusammen, und wie deutlich ist es, wie Abraham gerade da forthandelt, wo die vorige Erzählung blieb.[1]) Lot ist hier schon eine bekannte Person (וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט v. 4.) und nicht aus dem ursprünglichen Vater-

---

rachs gemeldet; allein, wie man deutlich sieht, bloß um dadurch den Faden hernach nicht zu unterbrechen. An den chronologischen Schwierigkeiten, welche Ilgen Urkunden S. 63—72. häuft, ist der Erzähler gewiß nicht Schuld.

1) Daß Cap. 12. gerade da anfange, wo Cap. 11. aufhöre, ist bisher immer geleugnet. Vater Commentar Th. I. S. 179. und alle Vertheidiger der Fragmente mit ihm, nehmen Cap. 12. als Wiederholung von Cap. 11. Selbst Rosenmüller Schol. p. 253. meint, der Verfasser erzähle noch einmahl dasselbe. Gegen das ausdrückliche Zeugniß des Schriftstellers, daß Abram aus Haran gegangen sei, macht es keinen Einwand, daß v. 1. אַרְצְךָ und מוֹלַדְתְּךָ steht. Denn Haran, welches ja noch in Chaldäa liegt, kann im weiten Sinne sehr wohl für Abrams Vaterland gelten, entgegengesetzt dem fremden Canaan. Und dann hatte ja Abram mit seinem Vater schon so lange in Haran verweilt, daß es auch sein zweites Vaterland heißen konnte, will man auch nicht מוֹלֶדֶת mit Hasse Entdeckungen Th. II. S. 264. in der unerwiesenen Bedeutung Familie nehmen. Zwar sagt Gott 15, 7. er habe Abram aus Ur Casdim geführt, da er ihm hier befiehlt aus Haran zu gehen; aber warum soll nicht Gott sich für den höchsten Urheber auch des Planes Terachs angeben können? Mit jenem Ausziehen aus Ur hing auch das weitere Ziehen Abrams von Haran aus genau zusammen. Der Zusatz מִבֵּית אָבִיךָ aber spricht für unsre Meinung.

lande Terachs, Ur der Chaldäer, sondern aus Haran wandert Abraham weiter, wie בְּצֵאתוֹ מֵחָרָן v. 4. und הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְחָרָן v. 5. nur zu deutlich sagt. Ist Abraham aber nun nach Canaan gekommen, so findet es der Verfasser für nöthig zu erinnern, daß Abraham nicht zuerst in dieses Land gekommen, sondern daß es schon von den Cananitern besetzt gewesen sei (וְהַכְּנַעֲנִי אָז בָּאָרֶץ v. 6.). Würde wohl der Verfasser für nöthig gefunden haben dieses hinzuzusetzen, wenn er nicht kurz vorher noch gemeldet hätte, daß die Völker sich erst allmählig zerstreut hätten. Man konnte erwarten, Abram wäre in ein leeres Land gekommen; aber eben dieses verneint der Verfasser hier und noch deutlicher 13, 7, wo diese Worte zur Erklärung der vorigen das hellste Licht geben.

Die nun folgende Reise und Rückreise von Aegypten (12, 10—20.) steht durch die gleich folgenden Andeutungen (13, 1—4.) in so sichtbarer Verbindung mit dem Vorigen, daß sie nur hier ihre rechte Stelle haben kann und man deutlich sieht, wie der Erzähler fortschreitet. Abram kömmt aus Mizraim zurück und ist voll von Silber und Gold (v. 1. 2.); schon hierdurch deutet der Verfasser auf die Veranlassung des Streits, den er unten v. 6. 7. weiter beschreibt. Aber er begiebt sich wieder dahin, von wo er nach Mizraim gegangen war, und hier wird nun dieser Ort so deutlich mit denselben Worten bezeichnet, welche der Verfasser früher gebraucht hatte (בֵּין בֵּית אֵל וּבֵין הָעַי אֲשֶׁר עָשָׂה 13, 3. vgl. 12, 8. שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא בְשֵׁם יְהוָה 13, 4. vgl. 12, 8.), daß es nicht einmal der noch deutlichern Worte אֲשֶׁר הָיָה

שָׁם אָהֳלֹה בַּתְּחִלָּה und בְּרֵאשִׁיתָה bedurfte, um die Ideenverwandschaft und den ununterbrochenen Fortgang des Erzählers zu begründen. Doch Lot trennt sich in friedlichem Vergleich von Abram und hier ist nun wiederum die Gegend, welche er zum Wohnsitze wählte, so passend bezeichnet und das Ganze mit so charakteristischen Ausdrücken dargestellt, daß sich gar nicht dunkel zeigt, wie der Verfasser auf das schon geschriebene eben so wohl als auf das blickt, was er noch schreiben will. Nur in dem Zusammenhange, wo die Erzählung nun einmal steht, ist sie verständlich. Die Jordansebene ist bewässert wie der Garten Jehova's (מַשְׁקֶה כְּגַן יְהוָה v. 10.); woher dieses Bild anders, als aus dem unserm Verfasser noch vorschwebenden Ideale, das er uns oben 2, 10. vorgemahlt hatte; dem von Gott selbst gepflanzten Garten, der da alles übrige Land noch dürr und unfruchtbar war, mit fruchtenden Gewässern von Gott reichlich besorgt war, glich die schön bewässerte Jordansebene.[1]) Wie aber, wendet der Verfasser von selbst ein, diese Gegend war doch so dürre und unfruchtbar späterhin, und er findet es daher für nöthig, durch die Worte לִפְנֵי שַׁחֵת יְהוָה אֶת־סְדֹם auf das in demselben charakteristischen Ausdrucke (שַׁחֵת) hinzudeuten,

---

1) Daß גַּן יְהוָה bloß ein herrlicher Garten sei, (Vater Comment. Th. I. S. 184. Rosenm. Schol. p. 266.), ist wohl ein der Poesie gewohnter Ausdruck; ob aber auch die Prosa so den Namen יְהוָה gebrauchen könne, läßt sich bezweifeln.

was er unten zu seiner Zeit erzählen will. Wenn aber Lot sich gerade diese Gegend auswählt und sie so, wie wir es sehen, mit deutlichem Bezug auf das Folgende beschrieben wird, daß der Schriftsteller bei der Erwähnung Sodoms von selbst auf die Vergehen der Einwohner dieser Gegend kommt und diese so bezeichnet, wie er immer thut (חַטָּאִים לַיהוָה מְאֹד v. 13.), wer kann da den Faden verkennen, der sich um alle diese Stücke schlingt? Nie erlauben sich hebräische Schriftsteller eine überflüssige Bemerkung; und was wir hier lesen, konnte der Erzähler nur schreiben, indem er schon auf das in der Folge zu erzählende blickte.

Lot hat sich nun von Abram getrennt; auch er zeltete weit im Lande. Aber Abram und seine Nachkommen, nicht die von Lot, sollen das Land besitzen und eben daher heißt Gott nun Abram (v. 14—16. אַחֲרֵי הִפָּרֶד לוֹט מֵעִמּוֹ) nach allen Seiten schauen und weit und breit das Land durchkreuzen; denn sein soll es ganz sein. So schließt sich diese Bemerkung genau an das vorige, wie schon die Wörter אַחֲרֵי הִפָּרֶד sagen, und erhält aus dem Gegensatze ihr Licht.

Wie genau das nun folgende Cap. 14. [1]) in die

---

1) Der Anfang dieses Cap. scheint mir sehr unverständlich. Ist es sonst Sitte, die Zeit nach einer Menge Könige zu bezeichnen? und kann eine unbekannte Zeit und unberühmte Personen sonst die Zeit bestimmen? Keiner wird wohl mit der Ausdrucksweise בִּימֵי חִזְקִיָּהוּ עָשָׂה zu den Zeiten Hiskias machte (er) zufrieden sein oder es irgend

ganze Situation passe und gerade da fortfahre, wo der Faden der Erzählung Cap. 13. unterbrochen ist, zeigen nicht wenige Spuren. Hier steht noch Sodom und das Salzmeer ist noch da (v. 5. 10.). Lot wohnt noch in Sodom, Abraham noch zu Mamre v. 13. vgl. 13, 18. [1]) Nicht ohne Lust verweilt der Erzähler bei der Aufzählung aller der Könige, die Abram geschlagen; daß Abram so viele Könige schlug und sie gerade aus dem Lande ver-

---

deutlich finden, worauf עָשׂה gehen soll. Alle Schwierigkeiten aber verschwinden, wenn man vor אַמְרָפֶל den schon wegen den gleich folgenden ähnlichen Buchstaben leicht weggefallenen Namen אַבְרָם einschiebt „zu den Zeiten Abrams fingen die Könige Krieg an." So ist die Zeit geziemend angegeben und עָשׂה hat sein bestimmtes Subject.

1) Schwach ist der Grund, daß dieses Cap. von verschiedenem Verfasser und verschiedener Gegend sein müsse, weil die Benennung Gottes v. 19. אֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ singulär sei, wie außer andern ein Unbekannter in Henke Magazin Bd. IV. S. 227. behauptet. Soll also auch Cap. 21. wegen des auffallenden und in seiner Art eigenen אֵל עוֹלָם v. 34. ein besonderes Fragment sein? Das Wort קָנָה ist auch nicht schaffen, wie die LXX übersetzen, eine Bedeutung, welche höchstens den Dichtern frei steht, sondern besitzen, wie die Weisheit sagt יְהוָה קָנָנִי Prov. 8, 22, und so entspricht es ganz der Verbindung יְהוָה אֱלֹהֵי שָׁמַיִם וֵאלֹהֵי אָרֶץ Gen. 24, 3. Aehnlich theilt Hasse Aussichten S. 96. und Paulus theol. exeg. Conservat. Lief. 1. S. 159. Jos. 3. deswegen einem besondern Verfasser zu, weil Gott darin oft „der Herr der Erde" heiße.

trieb, welches ihm Gott in seiner Ausdehnung versprochen hatte, konnte ihm nach seinem ganzen Zwecke unmöglich gleichgültig sein. Wie viel merkwürdiger war es nun noch, daß ein fremder Priester, aber ein Priester des höchsten Gottes (v. 19. 20.) ihn segnete!

Ist auch das folgende Cap. 15. durch keine buchstäbliche Verweisungen an das Vorige, welches wir bisher als ein zusammenhängendes und ununterbrochenes Ganze erkannt haben, gekettet, so paßt es doch gewiß ganz in den Zusammenhang, wo es steht und bildet den passendsten Uebergang zu der folgenden Reihe von Begebenheiten. Schon muß es geraume Zeit sein, daß Abram mit Sarai verheirathet ist; schon zweimahl hat Gott ihm ein großes zahlreiches Volk bei verschiedenen Gelegenheiten versprochen (12, 2. 13, 16.) — noch immer getäuscht sieht er seine Hoffnung; was wunder, wenn er endlich in einer Vision Gott selbst darum bittet und klagend sich auf sein Loos beruft (הֵן לִי לֹא נָתַתָּה זָרַע v. 3.). Schon diese Ungeduld zeigt, wie andre Versprechen schon dem Abram gegeben sein müssen; und das erhöhte Feierliche in dem Folgenden, wo Gott es nicht bloß bei einem Versprechen oder einer Aussage läßt, sondern sogar einen feierlichen Wechselbund schließt und Abram schon als eine alte Sache daran erinnert, wie er ihm aus seinem Vaterlande zu gehen befohlen und in das fruchtbare Canaan geführt habe (v. 7.), zeigt die Steigerung noch deutlicher. Dieser Fortschritt in der Zeit und in den Ideen ist es aber gerade, welcher diesem Cap. seinen passenden Ort anweiset.

Noch immer bleibt Sarai unfruchtbar; schon sind 10 Jahre vergangen seit der ersten Verheißung und kein Erfüllen ist da. Daher folgt denn die Geschichte, welche wir Cap. 16. lesen. Wie sehr der Ausdruck מִקֵּץ עֶשֶׂר שָׁנִים לְשֶׁבֶת אַבְרָם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן v. 3. auf die Erzählung Cap. 12. zurückweist, und in wie deutlichem Einklange wiederum die Zeitangabe v. 16. mit allem vorhergegangenen steht, ist an und für sich deutlich. Wenn ferner Hagar gleich מִצְרִית heißt, so ist es doch eigentlich aus 12, 16. (וַיְהִי לְאַבְרָם שִׁפְחֹת) deutlich, wie Abraham zu einer ägyptischen Magd kömmt und der Erzähler bestätigt, ohne es zu wollen, die Einheit der Erzählung und zugleich, wie richtig die Erzählung 12, 11 — 20. dieser voraufgeht.

Immer fester und enger wird der Bund, den Gott mit Abram 15, 18. schloß; ein neuer wichtiger Schritt geschieht zu der Verbindung, wodurch nun Abram sich selbst und seine Familie von allen andern auszeichnet, der Befehl zur Einführung der Beschneidung, welches der einzige Inhalt des 17 Cap. ist. Aber um dieses so feierlich als möglich zu machen, müssen die Namen Abram und Sarai geändert werden, um selbst an den äußern Zeichen ein stetes Denkmahl des Bundes zu haben. Zuerst sehen wir nun Gott im allgemeinen des Bundes schon gedenken, den er früher geschlossen hatte (v. 2. בְּרִיתִי בֵּינִי) und ihn noch einmal versprechen aufrecht zu erhalten, was er gelobt hatte; aber das Versprechen steigt jetzt auch schon höher als es früher geschildert war; selbst Kö-

nige sollen von Abraham abstammen (וּמְלָכִים מִמְּךָ יֵצֵאוּ v. 5. und מַלְכֵי עַמִּים v. 15.) und ein ewiger Bund soll er werden (לִבְרִית עוֹלָם v. 6.). Dann schreitet er zu dem äußern Zeichen fort, welches jeder beobachten solle, und welches eigentlich allein die Ursache der eben wiederholten Versprechungen ist (v. 8.). Er schließt endlich mit der wiederholten Verheißung eines Sohnes (v. 15.) und schon wird sein Name bestimmt (v. 18.), ja schon ganz bestimmt die Zeit angegeben, wann Abraham auf Erfüllung des Versprechens rechnen könne (v. 20.) und der Bund, den Gott mit dem künftigen Sohne schließen will, ausgesprochen. So weit war noch kein Versprechen gegangen und eben die Steigerung, mit Willen vom Erzähler fortgeführt, beurkundet den sichtbaren Zusammenhang der einzelnen Glieder, von denen keines in der Reihe fehlen darf. Läßt hier aber der Erzähler Gott sagen, er wolle zur bestimmten Zeit einen Bund mit Isaak schließen, so muß er doch im Sinne haben, diesen auch erzählen zu wollen; und so sehen wir die ganze Erzählung von Isaak schon hierdurch an das Vorige mit der stärksten Kette gebunden. Ferner wenn der Erzähler Gott dem Abraham versprechen läßt, Ismael werde 12 Fürsten zeugen (שְׁנֵים עָשָׂר נְשִׂיאִם יוֹלִיד v. 19.), wie kann er dies sagen, ohne es hernach (25, 15. 16.) zu verdeutlichen? Die Ausführung aber v. 22 — 26. verkündet eben so deutlich durch den zweimahl wiederholten Ausdruck יְלִידֵי בַיִת וּמִקְנַת כֶּסֶף מֵאֵת בֶּן־נֵכָר ihre Identität mit dem Befehl v. 13, als der Anfang v. 1, wo die zu v. 16. gehörige Bezeichnung des Lebensalters

Abrahams steht, ihre bequeme Anreihung an den Schluß des vorigen Cap. [1])

Bevor aber die Zeit kömmt, welche Gott dem Abraham 17, 20. angegeben hatte, muß die Zerstörung Sodoms und Gomorras angegeben werden. Nun lag es aber sichtbar im Plane des Erzählers, zugleich die Ursache dieser Begebenheit hinzuzufügen, und darzustellen, wie gerecht Gott in dieser so grausam scheinenden Sache gehandelt habe. Eben daher läßt er Gott zuerst zu Abraham gehen, der völlig noch wie oben 14, 13. zu Elone Mamre wohnt, durch welche beiläufige Notiz zugleich sowohl die Rangfolge des folgenden Erzählten ihr Licht erhält, als auch die Identität des Verfassers. Denn bald wird nun Abraham von Mamre, wo bisher alles geschah, nach Gerar wandern, wo wir künftig die Scene erblicken werden (20, 1.). Zugleich aber verheißt Gott bei seiner Anwesenheit, und nun zum letztenmahl und am gewissesten, dem bekümmerten Abraham den gehofften Sohn. Je unmöglicher die Sache schien, um desto mehr spannt der Verfasser, wo er nur Gelegenheit findet, die Gemüther, wie er selbst v. 14. nicht undeutlich zu verstehen giebt; und gerade weil Abraham verzweifelt, Sarah spottet, erklärt hier Gott feierlicher, wie früherhin, seinen Willen und seine Macht. Uebrigens gebraucht Gott zwar dasselbe Wort hier v. 14, was er 17, 20. gebraucht hatte (לְמוֹעֵד אָשׁוּב); aber schon nicht mehr den Aus-

1) Vater Commentar Th. I. S. 208. macht diesen Vers verdächtig.

druck בַּשָּׁנָה אַחֶרֶת, wie dort. Denn dort ist es zwar noch ein volles Jahr, was der Erzähler als Ziel setzt; hier aber ist schon wieder ein Theil des Zeitraums verstrichen. Zwar wiederholt hier der Verfasser v. 11, was schon aus 17, 1. deutlich sein kann, aber bloß um den folgenden Ausspruch Gottes bestimmter zu verstehen, und nicht mit denselben Worten, sondern für das Folgende angemessen. Doch der Erzähler rückt nun zu dem weiter, weswegen er eigentlich Gott zu Abraham gehen ließ, ihn bekannt zu machen mit seiner Absicht (v. 17—19.). Um nicht bloß nach dem Gehörten zu richten, ist Gott selbst in Begriff die Uebelthaten der sündvollen Sodomiter zu untersuchen, und während er seine Gesandten abschickt dieses zu erkunden (v. 20—22.), versucht Abraham mit den kindlichsten Bitten und Vorstellungen, Gott zum Erbarmen zu bringen.[1]) Offenbar wollte der Erzähler bloß zeigen, daß der Weltrichter auch hier recht gerichtet habe, da sich unter allen Einwohnern nicht zehn Fromme fanden.

Die zwei Engel, welche wir oben 18, 22. (wo sie

---

1) Spielend und der frühern Zeit unwürdig nennt diesen Abschnitt Enkelmann in Henke neuem Magazin Bd. III. H. 1. S. 25. Hält man nur fest, wie sehr es dem Erzähler daran lag, Gottes Gerechtigkeit zu zeigen, so wird diese Schwierigkeit verschwinden. Hieraus erhellt zugleich, wie absichtlich der Verfasser 19, 4. alle Sodomiter böse handeln läßt, welches mißverstanden hat Dahl Anmerk. zu Amos Uebersetzung S. 140. Zu deutlich verräth sich des Verfassers Sinn sowohl durch das obige, als durch die Wörter מִנַּעַר וְעַד זָקֵן כָּל־הָעָם מִקָּצֶה.

auch schon הָאֲנָשִׁים heißen) sich von Gott, ihrem dritten Begleiter (18, 2.), trennen sahen, gehen indessen nach Sodom und hier sehen wir (19, 1.) Lot als einen schon längst bekannten, von dem es nicht einmal besonders gemeldet wird, daß er in Sodom sich niedergelassen habe. Ist dieses ohne die obige Bemerkung unsers Erzählers 13, 12. nur irgend verständlich? oder konnte nicht vielmehr der Schriftsteller auf jene Stelle zurückblickend gleich angeben, daß Lot am Thore gesessen habe? Und da nun alle (v. 4.) sich vergehen, so verkünden die Engel Lot gleich ihr Erscheinen, wo selbst die Wörter גָּדְלָה צַעֲקָתָם אֶת־פְּנֵי יְהוָה v. 13. mit 18, 20. identisch sind. Nachdem aber die Zerstörung selbst gemeldet ist, gehörte es zur Vollendung des angefangenen Bildes, Abraham, der so sehr für Sodom gebeten hatte und noch am Abend vorher die blühende Gegend überschaute, nun selbst sehen zu lassen, wie Gott nicht vergebens den Untergang gedroht habe. Der Verfasser läßt daher den Abraham selbst sich umsehen in der Gegend, und bemerken, wie zwar die ganze Gegend zerstört ist, Lot aber von Gott, der sich an Abrahams Treue erinnerte, errettet [1]) (v. 27 — 29). Hätte

1) V. 29. ist bekanntlich sehr vielseitig angesehen. Neuere Kritiker halten ihn für eingeschoben des Uebergangs wegen, weil eben von Abraham gesprochen sei (Vater Comment. Th. I. S. 213. Rosenm. Schol. p. 344.). Wollte aber der Erzähler der Digression wegen wieder die Geschichte Lots anfangen, um an sie das Folgende zu knüpfen, so hätte er gewiß nicht das nöthige Glied am Ende des Verses übersprungen, daß Lot nach Zoar gekommen sei. Wenn ich auch gleich oben S. 165. ähnlicher Mei-

der Verfasser hier auch nicht durch die Worte v. 27. אֶל־מָקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת־פְּנֵי יְהוָה schon mit äußerer Klarheit auf 18, 33. hingewiesen, so würde man doch den innern Faden nicht verkennen können.

Die folgende Erzählung aber hat der Erzähler so passend eingefügt und sie fängt so genau eben da an, wo der Referent früher den Lot ließ (לוֹט בָּא צֹעַרָה v. 23; וַיַּעַל לוֹט מִצֹּעַר v. 29.), daß dieses gewiß gleich ins Auge springen muß. Hätte der Erzähler nicht schon v. 24. im Sinne gehabt, später da fortzufahren, wo er plötzlich abbricht; so hätte er hier gewiß schon berührt, daß Lot nicht lange in Zoar geblieben sei.

Noch immer ist Abraham in Elone Mamre, wie der Schriftsteller zuerst 13, 18. gemeldet und dann auf diese Meldung 14, 13. und 18, 1. zurückgeblickt hatte. Jetzt rückt er nun nach Gerar und wenn gleich in dem Ausdrucke מִשָּׁם 20, 1. noch nicht deutlich bestimmt ist, woher die Reise weiter fortgesetzt wurde, so ist es doch schon gewiß, daß der Erzähler nicht ohne Rücksicht auf das vorhergehende erzählen wollte, und in dem hinzugesetzten הַנֶּגְבָּה ist so deutlich die Richtung bezeichnet, die Abraham von Mamre nach Gerar nehmen mußte, daß es uns völlig die Setzung des Namens אֵלֹנֵי מַמְרֵא ersetzen kann.

---

nung war, so trage ich doch jetzt kein Bedenken, diesen Vers an das vorige genau anzuknüpfen, so daß alles von וַיַּרְא v. 28. abhängt. Erst so ist das Bild vollkommen, und eben darauf liegt das größte Gewicht, daß Abraham Lot seinetwegen gerettet sah. Vgl. 28, 6. Z.

Abraham sehen wir gleich zu Anfange in Rücksicht seiner Gattin sagen אֲחֹתִי הִוא (v. 2.). An und für sich ist dies ganz unverständlich; und gewiß hätte ein hebräischer Erzähler dieses deutlicher erzählt, wenn er nicht bei ähnlicher Gelegenheit die Ursachen, welche Abraham dazu bewogen, weitläufiger dargelegt hätte (12, 11 — 13.). War es nun nöthig, hier dieses zu wiederholen? Eben die schnelle Art, mit der er auf das Faktum selbst eilt, zeigt was er bei dem Leser voraussetzt. Wie aber der Erzähler bei der ersten Begebenheit dieser Art Cap. 12. in Mizraim kurz ist und in schnellem Schritte Faraos Strafen und Wohlthaten angiebt, so ist er hier in der Darstellung der Ursache ausführlicher. Auffallen konnte es allerdings jedem, der nur den zusammenhangenden Fortgang der Erzählung las, wie dieselbe Sache zweimahl Abraham begegnen konnte; wohl ist sich dieses auch der Erzähler selbst bewußt; und um jedem so leicht entstehenden Zweifel der Art zu vertilgen, läßt er Abraham im Gespräche mit Abimelech (v. 11 — 13.) selbst das Räthsel lösen. So begegnet der Erzähler selbst jedem Einwurf, den man ihm etwa machen könnte und durch die Worte כַּאֲשֶׁר הִתְעּוּ אֹתִי אֱלֹהִים מִבֵּית אָבִי v. 13. sieht er so deutlich auf alles bisher erzählte zurück und bezeichnet zugleich so genau die Zeit, wo er zuerst auf den Gedanken gekommen sei, sein Weib überall in fremden Ländern für Schwester auszugeben, daß es nur aus der ersten Erzählung Cap. 12. erklärt werden kann. Aber auch die Umstände beider Erzählungen sind verschieden. Hier schenkt Abimelech Abraham vielerlei, nach dem er die

Sache erfahren; dort Farao, bevor er sie erfährt; hier erscheint Gott selber, dort straft er bloß; hier ist Abraham schon נָבִיא genannt (v. 7. 17.), wie er nicht gleich, nachdem ihn Gott kaum gerufen hatte, genannt werden kann — Umstände, Ausgang und Beschreibung unterscheiden sich vielfach und beurkunden schon dadurch, wie verschieden diese Erzählung von der frühern sei.

Jetzt ist die längst ersehnte und vorbereitete Zeit da, welche Gott schon 17, 20. 18, 10. 14. angedeutet hatte;[1]) das Jahr und die עֵת חַיָּה, welche noch vorüber sein sollten, ist vergangen; Gott hält sein Versprechen und besucht die Sarah (21, 1. wo das Wort פָּקַד ganz dem verhießenen שׁוּב אֲשׁוּב entspricht). Mit den unzweideutigsten Ausdrücken weiset daher der Verfasser selbst hin auf das verkündete, und nicht ohne Freude wiederholt er

---

1) Daß in einem Jahre nicht alle Begebenheiten von Cap. 18—21. vorgefallen sein können, behauptet Ilgen Urkunden S. 442. Otmar in Henke Magazin Bd. IV. S. 353. Eckermann theol. Beitr. V, 1, 264. Vater Comment. Th. I. S. 226. Paulus Conserv. Lief. II. S. 58. und nach ihnen andere. Allein daß die Geschichte mit Lots Töchtern (19, 29—38.) in dieser Zeit vorgefallen sei, sagt der Verfasser nirgens; er reihte sie bloß des bequemen Ortes wegen an die Erzählung von Sodom. Es bleibt also außer der Erzählung Cap. 18, welche man sich etwa 3 Monate nach Cap. 17. denken muß, bloß die Erzählung Cap. 20. übrig und darin liegt keine Schwierigkeit — der Thatsachen nicht zu gedenken, woraus bestimmt hervorgeht, daß der Verfasser alles in dieser Reihefolge schrieb. Die übrigen Schwierigkeiten von dem Alter der Sarah lassen sich durch ähnliche Beispiele heben, wie Björnstahl's Reisen Th. V. S. 78. eins anführen.

so oft כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֹתוֹ und אֲשֶׁר אָמַר; so sehr liegt ihm die genaue Erfüllung desjenigen am Herzen, was er früher Gott versprechen ließ. Abraham nennt nun auch gleich seinen Sohn יִצְחָק, offenbar um den Befehl Gottes 17, 18. genau zu befolgen und an der scherzhaften Deutung dieses Namens, worin zugleich das Bedeutungsvolle der ganzen Geschichte hängt, erinnert der Erzähler hier v. 6. 9. noch mit derselben Lust, die oben 17, 16. 18, 15. durchleuchtete. Isaak wird völlig so beschnitten, wie es 17, 11. vorgeschrieben ist, und daß gerade der Erzähler mit diesen kurzen Worten auf jenes hindeuten wollte, ist eben so deutlich, als daß er nun später es bei den Kindern Isaaks und Jakobs zu erinnern ausläßt, weil die Erfüllung des Gebots sich nach diesem von selbst versteht. Völlig übereinstimmend mit 17, 1. (בֶּן תְּשַׁע שָׁנִים וְתֵשַׁע) und 17, 20. (בְּשָׁנָה הָאַחֶרֶת) setzt hier auch der Erzähler v. 5. בֶּן־מְאַת שָׁנָה hinzu, um eben die Erfüllung jener sichern Zusage noch desto stärker hervorzuheben.[1]) Durch die wiederholten Versicherungen Gottes aber, daß er auch Ismael zu einem mächtigen Volke machen werde (v. 13. 18. גַּם לְגוֹי גָּדוֹל אֲשִׂימֶנּוּ) verräth sich wiederum so sehr die zarte Gesinnung Abrahams und das Verhalten Gottes, daß man darin sogleich den Erzähler von 17, 17. 18. wieder erkennt. Und wer kann das gleiche

---

1) Andere Gründe dieses Zusatzes führt an Rosenm. Schol. p. 256. Man darf sich auch nicht durch 17, 16. הֲלִבֶן מֵאָה שָׁנָה יִוָּלֵד täuschen lassen; denn hier will Abraham mit Fleiß die runde Zahl setzen.

Colorit verkennen, welches durch beide Erzählungen durchleuchtet? Isaak soll eigentlich den Namen und die Güter des Vaters fortführen, aber auch Ismael groß werden; das ist es, welches beide Erzählungen sagen.

Wie wir 20, 1. Abraham nach Gerar wandern sahen, so ist er auch in der Erzählung 21, 22. noch hier, und schon der Anfang der Erzählung וַיְהִי בָּעֵת הַהִוא וַיֹּאמֶר אֲבִימֶלֶךְ אֶל־אַבְרָהָם ist ohne Rücksicht auf Cap. 20. gar nicht deutlich. Hier wird es nicht mehr erklärt, wer Abimelech war, wie אֲבִימֶלֶךְ מֶלֶךְ גְּרָר 20, 2; und schon ist es deutlich, wie er mit Abraham zusammenkömmt. Genug, um zu zeigen, wie der Erzähler mit Recht ausließ zu erinnern, was er eben vorher erzählt hatte und bei jedem Leser voraussetzen konnte. Wenn Abimelech ferner zu Abraham sagt v. 23. כְּחֶסֶד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמָּךְ, wie undeutlich, wenn es nicht in enger Verbindung steht mit 20, 14. 15, wo Abimelechs Wohlthaten angeführt werden. Zuletzt erlaubt ihm Abimelech in seinem ganzen Lande, nicht bloß in der Residenz Gerar, zu wohnen und herumzuziehen, wie dieses schon 20, 15. ausgedrückt war. Abraham benutzt dieses und zieht im ganzen Lande der Philister herum, jedoch so, daß er seinen Sitz eigentlich in Beerseba aufschlägt (21, 33. 34.).

Wir verfolgen nun Abraham in seine Versuchung Cap. 22. Hier sehen wir schon zu wiederholten Mahlen Isaak seinen einzigen Sohn nennen (בְּנְךָ יְחִידְךָ v. 2. 12. 16.). Denn schon ist Ismael verstoßen, und nur wenn man Cap. 21. als Gegenstück dieses Ausdrucks be-

trachtet, ist es deutlich, wie der Erzähler Isaak so nennen konnte. Aber der Schauplatz ist nach wie vor Beerseba (וַיֵּלֶךְ אֶל־בְּאֵר שָׁבַע v. 19.) und die Erzählung schließt sich dadurch von selbst an das vorige; denn nur hierdurch erhellt, warum der Verfasser Abraham gerade nach dieser Stadt zurückgehen läßt. [1]) Die Gelegenheit aber benutzt der Erzähler, seinem Abraham noch einmal durch den Boten Gottes verkünden zu lassen, was ihm Gott schon längst versprochen hatte, und zwar in Ausdrücken, welche schon ihrer Außenseite nach denselben Erzähler entdecken, den wir schon oben ähnliche Versprechungen geben sahen (v. 16 — 19.). Aufs neue hatte sich bestätigt, was Abraham war und wie er seinem Gott folgte: aufs neue wiederholt daher Gott seine Verheißungen.

Was nun von der Familie Nahors folgt (v. 20 — 24.), bildet ein so nöthiges Glied in der Kette der Begebenheiten, welche der Erzähler seinem Plane nach berührt, daß es unumgänglich nöthig war, diese Notizen hier einzuschalten. Abraham wird im Folgenden seinen Sohn nach Haran schicken, um eine Frau zu holen; es

---

1) Weil dieses am Schlusse steht, so scheint es deswegen verdächtig Vater Comment. Th. I. S. 230. Die Worte וַיֵּלֶךְ יִצְחָק מִבּוֹא בְּאֵר לַחַי רֹאִי וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב hängen aber genau zusammen mit den vorhergehenden וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם אֶל־נְעָרָיו und diese sind wiederum so eng in die übrige Erzählung verflochten (vgl. v. 3. 5.), daß der Verfasser durchaus auf die נְעָרִים zurückkommen mußte.

wird gleich der Name Rebekka hier vorkommen, und andre Zeichen der Verwandschaft; ist dieses deutlich, ohne daß der Erzähler es vorher angiebt und dem Abraham davon Kunde geben läßt? Abraham bekömmt also nach seiner Versuchung Nachricht von den Umständen der Familie Nahors (v. 20.), und daß der Erzähler dieses so hat verstehen wollen, wer wird das läugnen? Hier ist nun gleich מִלְכָּה angeführt, ohne daß wir wissen wer sie ist; zwölf Söhne Nahors und bloß von einem eine Tochter (וְבְתוּאֵל יָלַד אֶת־רִבְקָה v. 23.) — Räthsel über Räthsel, wenn man nicht annimmt, daß der Verfasser die Kenntniß der Milca aus 11, 29. voraussetzt und bloß deswegen in die Genealogie ganz gegen sonstige Sitte eine Tochter aufnahm, und sie allein aus der ganzen Reihe der zwölf Söhne heraushob, weil er bloß ihrer im Folgenden bedurfte. So kettet sich diese Nachricht von selbst an Obiges und Folgendes!

Cap. 23. So abgeschlossen dieses Stück auch scheinen mag und immer geschienen ist, so unentbehrlich ist es in der Reihefolge der Begebenheiten. Wie eng es sich überall an das Folgende knüpft, werden wir unten an mehr als einem Beispiele sehen. Aber es fehlt auch nicht an Spuren, welche es genau an die zusammenhängende Reihe dessen binden, was bisher den Erzähler beschäftigte. Abraham zog im ganzen Lande der Philister herum, doch hatte er seinen eigentlichen Sitz in Gerar; Sarah aber stirbt in Hebron; dies ist genug, um Abraham nach Hebron zu ziehen. Ist es nun deutlich, was וַיָּבֹא v. 2. bedeute, wenn es nicht aus dem Gegensatz des Obigen

erhellt?[1]) Wenn Abraham ferner zu den Hethitern sagt v. 4. גֵּר וְתוֹשָׁב אָנֹכִי עִמָּכֶם, so erhält dieser Ausspruch erst durch die Bemerkung des Schriftstellers וַיָּגָר אַבְרָהָם בְּאֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים יָמִים רַבִּים 21, 34. sein gehöriges Licht, so wie auch durch die ganze Erzählung, worin wir bisher Abraham ohne feste Sitze herumirren sahen. Und käme auch keine höhere Ansicht dieses Erzählten hinzu, woraus schon erhellt, wie unentbehrlich es im Ganzen da steht, so würden es schon diese Spuren nicht vereinzeln.

Cap. 24. Das letzte Geschäft, welches wir Abraham, der sich immer mehr seinem Alter nähert (24, 1.), beginnen sehen, bevor er von dem Schauplatze abtritt. Je mehr es dem Erzähler daran lag, die Cananiter nicht in die Verwandschaft der Familie Abrahams zu bringen, desto mehr gefällt er sich, dieses in allen Umständen recht weit zu sagen und anschaulich zu machen. Schon dadurch macht diese Erzählung einen unentbehrlichen Theil des Ganzen aus, indem gerade darin sich das Interesse der Genesis am lebendigsten ausspricht. Aber auch die einzelnen Hindeutungen lassen keinen Zweifel zu, wie genau sich das Stück an das Vorige fügt. Hier erwähnt

---

1) Daß וַיִּבָא bloß accinxit se bedeuten könne, wie Rosenm. Schol. in Gen. p. 379. meint, möchte schwer zu erweisen sein. Nur קוּם brauchen die Hebräer so. Zugleich fällt damit der Widerspruch, welchen Ilgen Urkunden S. 442. zu entdecken glaubt, und weswegen er Cap. 14. in weit spätere Zeit setzt.

der Diener kurz das Land, aus dem Abraham gegangen sei (הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָצָאתָ מִשָּׁם v. 5.) und Abraham setzt gleich sein Vaterland als bekannt voraus v. 2. 3; die Versprechungen, welche Gott seinem Vertrauten gegeben, sind längst bekannt (v. 7. vgl. 12, 7. 13, 16. 17, 15.) und Abraham baut auf sie wie auf eine feste Sache. Woher erhält dies Licht als aus dem bisher Erzählten? Ja sogar dieselbe Redensart wiederholt hier der Diener (v. 60. וירשׁ זרעך את־שער אויביו), welche der Erzähler vorher 22, 17. Gott zuerst hatte sagen lassen und je ungewöhnlicher und vom alltäglichen unterschieden sie ist, um desto mehr bewährt sich die Identität des Erzählers. Isaak aber klagt noch über seine Mutter (v. 67.) und es erhellt aus der Stellung des Stücks selbst, wie nicht nur dem Erzähler noch im frischen Andenken war, was er eben erzählte (Cap. 23.), sondern auch die Erzählung selbst und die Begebenheit gleich dem Tode Sarahs zu denken ist.

Jetzt sind bloß noch die Kinder anzugeben, welche Abraham von seinem zweiten Kebsweibe erhält, und wir sehen ihn von der Erde scheiden. Schon aus dem Anfange וַיֹּסֶף אַבְרָהָם וַיִּקַּח אִשָּׁה 25, 1. erhellt, daß der Verfasser den Leser schon mit dem Tode der Sarah bekannt gemacht haben muß. [1]) Sehen wir nun aber den

1) Wiederum macht Vater Comment. Th. I. S. 235. die Erwähnung der Sarah am Schlusse des 24 Cap. verdächtig. Sie ist aber auch hier zu eng mit dem Vorigen verbunden und durch dem Anfang von Cap. 25. zu genau mit dem Folgenden, als daß man an Zusätze denken könnte.

Erzähler weiter sagen, wie Abraham seinen Söhnen außer den von der rechtmäßigen Gemahlin gezeugten Isaak nur Geschenke gab, diesem aber alles, und wie er jene noch bei Lebzeiten von sich entließ (v. 5. 6.), so können wir darin den Erzähler nicht verkennen, welcher von vorn an mit so großer Sorgfalt Isaaks Geburt und Rechtmäßigkeit zu beweisen strebt, und alles aufsucht, um diesen zu heben. Das Fortschicken dieser Söhne ist eigentlich nur eine Nachahmung des ähnlichen Verstoßens Isaaks (21, 12 — 22.). Der Verfasser schreitet zum Tode Abrahams fort; hier verläßt er nun die Ausdrücke, welche wir oben in den Genealogieen als charakteristisch sahen, und da von nun an von den heiligen Vorfahren der Israeliten die Rede ist, braucht er den Ausdruck וַיִּגְוַע וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו, der von nun an charakteristisch werden wird. Was er aber noch ferner (v. 8.) hinzusetzt, (בְּשֵׂיבָה טוֹבָה) mußte er schon deswegen hier nicht auslassen, um den Ausspruch Gottes 15, 15. in seiner Erfüllung zu zeigen. Bei dem Begräbniß Abrahams sehen wir so deutliche Spuren, wie der Erzähler auf Cap. 23. als das Dokument des Familienbegräbnisses zurückblickte und es nicht unterlassen wollte, auch Abraham hier begraben zu lassen (שָׁמָּה קָבַר אַבְרָהָם וְשָׂרָה אִשְׁתּוֹ v. 10.), daß diese Erzählung nur durch die vorhergehende irgend verständlich werden kann. Und schon will der Erzähler von Abraham auf Isaak gerade übergehen, als ihm einfällt, erst von Ismael das Nöthige zu sagen. Schnell unterbricht er also den schon angefangenen Faden, und macht durch die Ueberschrift וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת den Ueber-

gang noch deutlicher. Wie sich aber das mit Fleiß unterbrochene durch die Erwähnung der Wohnung Isaaks v. 11. bei בְּאֵר לַחַי רֹאִי vortreflich an 24, 62. schließt, so offenbart sich auch die Identität des Eingeschobenen deutlich. Nicht nur an das eben Vorhergehende wird es durch v. 17, dessen innere Oeconomie ganz v. 7. 8. entspricht, genau gebunden, sondern die Erwähnung der שְׁנִים עֶשְׂרֵ נְשִׂיאִים (vgl. 17, 19.) und die völlige Gleichheit des Ausdrucks v. 12. vgl. mit 21, 9. setzt die Rücksicht, welche der Verfasser auf das weit entferntere nahm, außer Zweifel.

Nachdem nun eingeschaltet ist, was der Erzähler zuvörderst einzuschalten für gut fand, geht er sofort zu Isaak und dessen Nachkommenschaft weiter, die er schon als Gegensatz gegen das vorige תּוֹלְדֹת יִשְׁמָעֵאל mit תּוֹלְדֹת יִצְחָק (25, 19.) bezeichnen mußte. Isaak soll es sein, der Abraham's Stamm in gerader Linie fortführt; wenn also bei Ismael immer nur hinzugefügt war, daß ihn die Sklavin Hagar Abraham geboren habe (אֲשֶׁר יָלְדָה הָגָר שִׁפְחַת שָׂרָה), so muß jetzt Isaak mit dem Ausdrucke אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק, welcher nur von der fortgehenden Genealogie, ohne die Nebenzweige gesagt wird, sich weit von Ismael unterscheiden und als den allein rechtmäßigen Sohn Abrahams angeben. Kein Wort sagt nun der Erzähler mehr von der Verheirathung Isaaks; diese setzt er aus Cap. 24. mit Recht voraus; nur das Alter Isaaks bei seiner Verheirathung wird v. 20. nachgeholt, und steht hier als Gegensatz von v. 26.

am passenden Orte. Aber schon voll ist der Erzähler von dem, was er hernach besonders ausführen will; Jakob ist zwar nicht der Erstgeborne, aber schon im Mutterleibe drängt er seinen Bruder, und in dem Ausspruche, welchen Rebekka von Gott empfängt v. 23. וּלְאֹם מִלְאֹם יֶאֱמָץ וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר[1]) liegt schon alles vorbereitet und angedeutet, was der Erzähler im Folgenden beweisen will. Aber eben weil es all sein Licht aus dem Folgenden erhalten muß, ist es aufs genaueste an dieses gebunden. Gewiß nicht ohne Grund erzählt der Verfasser (v. 29—34.) auch, wie das Erstgeburtsrecht auf Jakob mit Esau's Bewilligung übergeht. Denn erst so erklärt man sich, wie Jakob hernach nach dem Sinne des Erzählers mit Recht vom Vater den Segen des Erstgebornen fordern kann, und wie Esau selbst später keine Ansprüche auf ein solches Recht macht, sondern freiwillig das Land räumt.

Es entsteht eine Theurung im Lande und schon ist Isaak im Begriff nach Aegypten zu reisen, als ihn Gott räth, in Gerar zu bleiben, wo er eben ist. Hier sehen wir nun Gott zum erstenmahl zu Isaak reden (26, 2—5.);

---

1) Nur nach einer in prophetischen Verkündigungen der Art den Hebräern sehr gewöhnlichen Verwechslung der Stammväter und der von ihnen stammenden Völker ist hier רַב und צָעִיר gesetzt, worin eben der Sinn des Ganzen ruht. Es erhellt hieraus, wie wenig man Grund hat, mit Rosenm. Schol. p. 418. und andern hier an das zahlreiche Volk der Edomiter und schwache der Israeliten zu denken. Vgl. 48, 19.

und er spricht zum Sohne wie zum Vater, überall hinweisend auf Abrahams Beispiel und zu gleichem Eifer den Sohn ermunternd. Ausdrücke, wie וַהֲקִימֹתִי אֶת־הַשְּׁבֻעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם אָבִיךָ und הִרְבֵּיתִי אֶת־זַרְעֲךָ כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמָיִם verrathen deutlich genug denselben Erzähler, und sind schon der äußern Form nach bloß aus den öfter geäußerten erklärbar. Wie aber der Sohn überhaupt dem Vater folgt, so auch in der Sitte seine Gattin für seine Schwester auszugeben; und wenn gleich diesmahl niemand die Gemahlin für einen andern verlangt und auch die Umstände sehr verschieden sind, so weiß doch Abimelech schon, daß daraus, wenn jemand sich an Isaaks Weib vergriffe, großes Uebel über sein Volk kommen würde (v. 10.). Aber woher weiß er es anders als aus dem Gesichte, das ihm Gott früher (20, 3. 2c.) warnend gab? Jetzt erinnert er sich der Warnung und verbietet jedem, die Frau des Vertrauten der Gottheit zu berühren. So schließt sich diese Erzählung schon von selbst an das Obige und wenn auch der Erzähler v. 1. nicht selbst auf 12, 10. verwiese, schon jenes wäre genug, den Fortgang der ununterbrochenen Erzählung zu entdecken. Auch die folgende Erzählung, welche der Erzähler mit Fleiß so eingerichtet hat, daß der fremde König Abimelech nicht umhin kann, in Isaak völlig wie in seinem Vater einen Menschen höherer Natur und Einflusses bei der Gottheit zu erkennen, trägt genug Spuren der Abhängigkeit von dem oben erzählten an sich. Wir lesen von Brunnen, welche Abrahams Knechte gruben (v. 15. vgl. 21, 25.) und die Verheißung Gottes v. 24. setzt

schon in ihrer äußern Form eine Beziehung auf das Vorige voraus.

Bei herannahendem Lebensende Isaaks (27, 1.) ist es nun fast die einzige Sorge des Erzählers, die Umstände zu beschreiben, unter welchen es Jakob, der früher schon seinen Bruder heimlich hintergangen hatte, endlich sogar gelang, den vollständigen Segen seines Vaters zu bekommen. Er erzählt uns also zuerst in chronologischer Ordnung, wie Esau Weiber aus Canaan nimmt (26, 34. 35.) — an sich freilich eine sehr unbedeutende Sache, die aber in der engsten Verbindung steht mit 27, 46, welches ohne diese vorhergehende Bemerkung nicht verständlich ist, und worauf der Erzähler auch schon 26, 35. anspielte; dann läßt er zuerst Jakob von seinem Vater durch eine List segnen (27, 27 — 30.); aber noch immer ist Isaak ihm abgeneigt und er bereut ihm den Segen der Erstgeburt verliehen zu haben. Indessen auch der Haß löst sich durch das kluge Benehmen der Rebekka in Zuneigung gegen Jakob auf, und nun erst sehen wir den Vater seinen zweiten Sohn mit frohem Gemüth segnen und ihm alle Rechte der Erstgeburt übertragen (28, 2 — 4). Wahrlich auch mit wenig zartem Gemüthe läßt sich die Anlage nicht verkennen, die der Erzähler von Anfang bis zu Ende mit Meisterhand ausführte. Wie sich aber der Fortgang der Erzählung im Ganzen bewährt, so auch in einzelnen Ausdrücken. Nicht umsonst wünscht Isaak schon im ersten Segen 27, 28. 37. הֱוֵה גְבִיר לְאַחֶיךָ, und zu Esau, so lieb er ihn auch hat, kann er doch nur sagen v. 41. אֶת־אָחִיךָ תַּעֲבֹד; und

wer erkennt darin nicht den Erzähler des obigen Stückes 25, 23? So genau muß alles mit diesem übereinstimmen! Nicht umsonst ist die Weisung, welche Isaak dem nun geliebten Jakob giebt (28, 1.), keine Cananiterin zu nehmen; sie erinnert stark genug an das ähnliche Verhalten Abrahams Cap. 24. Der volle Segen aber, den nun Jakob bekömmt, ist so voll von Bildern und Ausdrücken, welche nur alle vorigen Erzählungen von Abraham voraussetzen (יִתֶּן לְךָ אֶת־בִּרְכַּת אַבְרָהָם, לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אִתָּךְ לְרִשְׁתְּךָ אֶת־אֶרֶץ מְגֻרֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים לְאַבְרָהָם), daß man ihn ohne jene Verbindung gar nicht versteht. Der Verfasser blickt nur auf das, was er schon öfter behauptet hat. Endlich setzt der Ausdruck Esaus 27, 36. זֶה פַּעֲמַיִם אֶת־בְּכֹרָתִי לָקָח die ganze Erzählung in noch augenscheinlichere Verbindung mit 25, 29—34, daß man wohl sieht, ein Verfasser müsse dieses ununterbrochen geschrieben haben.

Jetzt ist nun Jakob nicht mehr im väterlichen Hause; bisher war noch kein Vertrauter Gottes, seit Abraham aus dem Lande gegangen, welches die Gottheit Abrahams Nachkommen zugesichert hatte. Sollte der schützende Familiengott auch in den Gegenden wirksam sein, welche jetzt Jakob furchtsam betritt? Sehr passend erscheint hier daher gerade der Familiengott zuerst dem jungen Jakob (28, 11—22.), giebt sich ihm auch hier als mächtig herrschend zu erkennen und erneuert die frühern Versprechungen mit denselben Worten. Allein in den Worten v. 15. לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֵת־אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ liegt genug, um in allen den folgenden Erzäh-

lungen weiter ausgeführt zu werden. Die Erwähnung von Beerscheba aber, von wo aus Jakob (v. 11.) seine Reise nach Aramäa anfängt, erinnert zu deutlich an 26, 23, wo Isaak sich eben in diesem Orte festsetzt, als daß man dies übersehen oder verkennen könnte.

Ununterbrochen geht nun die Erzählung Cap. 29. weiter, und ihr Fortgang ist durch sich selbst deutlich. Noch immer ist es so wie oben Haran, wo die Familie Nahors sich befindet (v. 4.); was Jakob der Rachel von seiner Verwandschaft sagt (v. 12.) und die Freude, welche wir bei Laban bemerken (v. 14.) erklärt sich bloß durch das Vorhergehende, worauf alles hinweiset. Freilich hat der Erzähler hier nicht wie oben bei Betuels Familie 22, 20—25. Labans Familie angegeben; dafür aber muß er nun selbst mitten in der Erzählung halten, um v. 16. 17. das zum Verständniß des Folgenden nöthige zu erinnern. Daß aber der Erzähler v. 24. 27. die Namen der Mägde schon nennt, welche Laban seinen Töchtern mitgiebt, wozu nützt diese sonst wenig bemerkenswerthe Notiz weiter, als daß sie der Erzähler unten 30, 3—9. gleich brauchen kann? Wer erkennt ferner die Aehnlichkeit, welche aus וְאַבְנֶה גַּם אֹנִי מִמֶּנָּה 30, 3. mit 15, 2. an Form und Inhalt hervorleuchtet?

Die nun folgende Erzählung (30, 25. ꝛc.) von dem Abzuge Jakobs aus Aramäa nach Palästina ist schon durch die Anfangsworte כַּאֲשֶׁר יָלְדָה רָחֵל אֶת־יוֹסֵף genau an die eben vollendete Erzählung der Kinder Jakobs, die ihm dort geboren wurden, geknüpft. Aber auch in sich selbst hängt sie vortrefflich zusammen. Erst für-

nen Labans Söhne und er selbst heftig über den schlauen Jakob (31, 1. 2.); dann erscheint aber, Jakob wieder der Gott (v. 3.), welcher ihm schon oben Cap. 28. erschienen war, und räth ihm zu fliehen. Daß aber dann auf Jakobs Rath Rachel und Lea gleich bereit sind mit ihm zu fliehen, gehörte eben so wohl zur Anlage des Gemähldes, als daß der noch so sehr brausende und tobende Laban zuletzt v. 53. ruhig und zufrieden abzieht und Jakob noch dazu seinen Segen ertheilt. So sehen wir Jakob alles zum Glück ausfallen und mit jedes Zufriedenheit in sein Erbe wieder einziehen. Und wer erblickt nicht in dem von Gott gewarnten Laban v. 24. denselben Erzähler, der nach ähnlichen Ideen Abimelech 20, 3. warnt. Schon das Colorit der Sprache (וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל) ist auffallend gleich. So würden wir schon aus diesen Kennzeichen Identität des Erzählers mit Recht schließen, wenn auch die augenscheinliche Verweisung v. 13. auf 28, 11—22. uns nicht leitete. Denn hier lassen die Worte הָאֵל בֵּית־אֵל, welche nur durch jene Stelle ihr Licht erhalten, keinen Zweifel zu.

Die folgende Erzählung redet wie die vorige; selbst Esau, der vorher heftig erbitterte, muß Jakob willkommen heißen und kein Hinderniß seinen Zug in Palästina aufhalten. Denn Gottes Verheißung ist dieses und Jakob wiederholt sie 32, 10. so, daß sie wegen des Ausdrucks הָאֹמֵר אֵלַי שׁוּב לְאַרְצְךָ und aus der ganzen Situation, die sich hier v. 11. ausspricht, an sich freilich dunkel und räthselhaft ist, aber durch das ungetrennte Verbinde mit dem Obigen genug Deutlichkeit hat. Wo-

her sollen wir auch das Uebermaß der Furcht erklären, worin wir Jakob hier versunken sehen? Der Verfasser würde die Ursache gewiß nicht unangedeutet gelassen haben, wenn sie nicht aus 27, 41. 42. 28, 6. noch in jedes Lesers Sinne wären. Jakob hat noch immer erst elf Kinder (wie deutlich der Erzähler meldet 32, 23. (וְאֶת־ אַחַד עָשָׂר יְלָדָיו), und es erhellt von selbst, wie dieses nicht nur vortrefflich in die Situation paßt und auf einen Erzähler hinweiset, welcher nicht schon die bekannte Zwölfzahl angegeben hatte, sondern auch die folgende Erzählung 35, 18. voraussetzt. Denn die Zwölfzahl muß nach derselben Anlage vollendet werden; alle übrige Namen werden nach den Umständen etymologisirt; muß es nicht auch der letzte? Auch die Erzählung in ihrer äußern Form ist im passendsten Fortschreiten.

Bei Gilead verließ die Erzählung Jakob (31, 25.); jetzt rückt er fort nach Machanaim [1]) (32, 2.) und ist dem Jabbok (v. 23.) und dadurch dem Jordan nahe, von wo er dann völlig der Lage der Gegend angemessen nach

---

1) S. *Relandi* Palaestina p. 882. Es erhellt hieraus zugleich, warum 32, 1. 2. Machanaim erwähnt ist — nicht wie die ältern Ausleger meinten, weil Jakob mußte von Engeln gewarnt werden, noch weniger um bloß die Etymologie der Stadt in einem abgerissenen Stück zu sagen, wie de Wette Beiträge Th. II. S. 132. meint, sondern weil die Angabe der Stadt zum Verständniß des Folgenden unentbehrlich ist. Die Etymologie ist bloß Nebensache; weil einmal der Name sich darbot, so versäumt der Verfasser nicht, nach seiner Sitte ihn anzuwenden.

Sukkot (33, 17.) weiter kömmt. Und wie Jud. 8, 7. 8. Penuel sich an Sukkot reihet, so auch in dieser Erzählung 32, 31. 33, 17. In der Bemerkung aber, welche der Schriftsteller nun in dem umgeänderten Namen Jakobs 32, 29. macht, wer erkennt darin nicht gleich den Erzähler, welcher oben 17, 8. 14. bei ähnlicher Gelegenheit Abram's und Sarai's Namen ändern ließ? Auch ist es gar nicht auffallend, daß Jakob nachher nicht gleich immer Israel genannt wird, obgleich Abram später stets Abraham heißt. Denn der Name אַבְרָם ist nur eine andere Aussprache des andern Namen und scheint nur deswegen vom Erzähler festgehalten zu sein bis auf einen gewissen Punct, um ihn von dem umgeänderten Namen zu unterscheiden; der Enkel aber hatte zwei ganz verschiedene Namen, von denen der eine sein gewöhnlicher ist (יַעֲקֹב) und daher fortgesetzt wird, der andre (יִשְׂרָאֵל) seltener und nur von jetzt an neben jenem gebräuchlich. [1])

So abgerissen die folgende Erzählung Cap. 34. von Dina Jakobs Tochter auch zu sein scheint, so unzertrennlich ist sie in das Ganze der Begebenheiten, welche der Erzähler anführt, verschlungen. Schon längst hatte der Erzähler im Sinne, von Dina zu erzählen; warum

---

1) So löset sich der Zweifel Vater's Comment. Th. I. S. 278. Die Namen אַבְרָם und שָׂרַי kommen auch bei den spätern Schriftstellern nie vor; wohl aber יִשְׂרָאֵל neben יַעֲקֹב, und zwar so, daß jenes der höhere Name ist, womit z. B. alle Nachkommen bezeichnet werden. Eben deswegen hier seine Heiligung von Gott selber. Man vgl. oben S. 111—113.

nennt er sonst 30, 21. eine Tochter in der Reihe der Kinder Leahs ganz gegen die Sitte der Hebräer? und warum bricht er gleich ab, nachdem er die Geburt der Tochter angiebt? sollte nichts weiter von ihr erzählt werden, ihre Geburt war nach den Ansichten der Hebräer des Erwähnens nicht würdig. Selbst die unmittelbar vorhergehende Erzählung 33, 18 — 20. deutet in den deutlichsten Spuren auf die Erzählung Cap. 34; daß Jakob ein Stück Landes gekauft von Sichem, könnte noch ohne Bezug auf das Folgende sein, obgleich der Uebergang bequem ist; daß aber der Erzähler v. 19. zu חֲמוֹר אֲבִי שְׁכֶם hinzusetzt, thut er offenbar nur schon voll von der folgenden Erzählung, wo beide auch wieder vereinigt handeln. Daß aber Jakob nach Sichem kam und die Gegend kaufte, mußte er schon deswegen hinzufügen, weil Jakob nach seiner Rückkehr in Palästina noch immer keinen festen Wohnsitz hat und seine Reise über den Jordan 33, 17. noch nicht einmal beendigt hat. In der Erzählung selbst aber sehen wir schon den Namen יִשְׂרָאֵל 34, 7. und wie kann er hier stehen ohne jene Erklärung? Daß die Kinder und Familie Jakobs beschnitten sind, wird v. 14. ꝛc. vorausgesetzt, und woher ist dieses deutlich als aus Cap. 17? Auch verkennt man den Erzähler nicht, der hier (v. 7. 13. 31.) wie überall streng mit den Rechten der Familie Gottes ist, und jedes hervorsucht, ihre Ehre zu retten. Wie wir oben ähnliche Beispiele sahen, in denen Abraham und Isaak ängstlich jede Vermischung ihres Geschlechts mit den unheiligen Cananitern verhüten, so wachen auch hier die Brüder der Dina mit

dem Racheschwerdt über die beleidigte Unschuld ihres Stammes, in dem Eifer für die Reinheit ihres Geschlechts nichts verschonend. Der Erzähler hängt dabei diesem Gedanken so nach, daß er v. 7. selbst unwissend die Farben seiner Zeit auf Jakobs Söhne überträgt. Als Gegenstück aber gegen andre Erzählungen der Art, behauptet diese ihren Platz mit Recht; beide beleuchten sich wechselseits.

Mit den deutlichsten Kennzeichen schließt sich nun Cap. 35. an die vorige Erzählung. Jakob bekommt den Befehl zu fliehen (v. 1.); die Ursache hat der Erzähler eben zuvor 34, 30. angegeben, so daß hier nur die Wirkung in ununterbrochener Reihe sichtbar ist. Gott befiehlt ihm ferner, die fremden Götter zu entfernen (v. 2—4.); denn nicht umsonst hatte der Erzähler oben 31, 20. 33. berichtet, wie Rahel die Götter ihrer Familie ohne Vorwissen Jakobs (לֹא יָדַע יַעֲקֹב כִּי רָחֵל גְּנָבַם v. 31.) mit sich in das Land nahm, wo nur Jehova verehrt werden soll. Ueberall aber erinnert sich Jakob so deutlich dessen, was ihm auf seiner Flucht nach Aramäa begegnet war (v. 1. 7. 9.), vorzüglich da er wieder in die Gegenden gelangt, wo dem Zaghaften zuerst die Gottheit mit Trost erschienen war (28, 11—22.), daß der Erzähler nicht umhin konnte, selbst mit den Worten darauf hinzudeuten. Denn jetzt erst ist vollendet, was der Erzähler 28, 22. andeutet; Jakob kehrt von Gott beschützt in das Land seiner Väter zurück, und wenn er dort gelobt, an dieser Stelle einst seinem Gott einen Altar zu bauen, so sehen wir ihn dieses nun vollbrin-

gen.[1]) Hat sich aber nun Jakob ganz von fremden Göttern gereinigt, so erscheint ihm nun die Gottheit noch einmahl, verspricht ihm mehr als je vorher (v. 11, 12.) und ändert noch einmal seinen Namen in Israel um (v. 10.), doch jetzt schon so, daß sie nicht mehr wie früher (32, 28.) Gelegenheit und Bedeutung des neuen Namen hinzufügt, was doch nicht entbehrt werden kann, sondern nur zurückblickt auf das schon Gesagte. Die Ausdrücke aber (קָהָל גּוֹיִם יִהְיֶה, מְלָכִים יֵצֵאוּ) erinnern zu deutlich an den Ideenkreis, welchen wir schon so oft bei dem Erzähler wiederkehren sahen.[2])

---

1) Doch sieht Ilgen Urkunden S. 202. hier eine Glosse und muß zu Emendationen schreiten. Aber mit Freude nennt jetzt Jakob den Ort nicht mehr bloß Bethel, sondern Elbethel; denn herrlich hat sich jetzt schon der Gott bewiesen, den Jakob an dem Gottesplatze einen Altar weihen wollte.

2) Eine sehr abweichende Ansicht von dieser Erzählung hat Hasse Entdeckungen Th. II. S. 170. 171. 209. 210. 222. 223. Nach ihm ist sie ein Nachtrag zur vorigen Geschichte. Durch die oben erzählte Geschichte eines Altars Bethel erinnere sich der Erzähler, daß Jakob schon früher einen andern Altar in Mesopotamien geweiht habe. Deswegen wiederhole Gott v. 10, was dabei vorgefallen sei, die Umänderung des Namens. Hat aber der Engel dort auch gesagt, was er hier weiter v. 11—13. sagt? dort will er ja vielmehr unbekannt und unbenannt sein. Ueberhaupt ist ein Nachtrag der Art weder in den Worten sichtbar, noch überhaupt der hebräischen Historiographie befreundet. Was zwingt dazu? Ist es in Abrahams Gewohnheit, überall, wo ihn Gott erscheint, einen Altar zu bauen, so errichtet Jakob dagegen eine Säule und nennt sie stets mit dem Namen, womit man jeden Gott geweihten Ort

Gewiß würde der Erzähler nicht die Liste der Söhne Jakobs 35, 23 — 25. eingeschoben haben, wenn er vorher nicht zerstreut sie angegeben hätte, nicht sowohl in der Absicht, die Kinder zu nennen, als vielmehr die Begebenheiten zu erzählen, die sich bei ihrer Geburt zutrugen. Jetzt hat er sie alle in dieser Rücksicht beschrieben und faßt sie daher noch einmal zusammen, wie es schon der Gegensatz der gleich folgenden תֹּלְדוֹת עֵשָׂו rieth. Der Verfasser eilt selbst von Esau nachzuholen, was der Zeit nach schon früher ist; nur schließt er das Vorige noch mit der Erzählung des Todes Isaaks (35, 27 — 29.) und es bedarf hier nicht vieles Scharfsinns, um zu sehen, wie sich die kurze Erzählung an die von Abraham 25, 8. 9. in Form und Gedanken anschließt, und wie nöthig es war, Isaaks Tod wie seines Vaters zu melden, und wiederum an Mamre zu erinnern, nach dem schon berührten Interesse. Mit Recht aber kann der Erzähler den Tod der Rebekka und Leah übergehen; denn auch den Tod der Sarah 23, 1. und der Rahel 35, 20. würde er übergangen haben, wenn nicht besondre Umstände ihn merkwürdig machten. [1])

---

nennen kann. (S. *Relandi Palaestina* p. 636. 638.) Noch immer aber ist Jakob auf dem Wege zu seinem Vater von Aramäa her, freilich nicht in den raschen Schritten eines Reisenden, sondern in nomadischem Fortziehen, wenn er an einem Orte genug verweilt hat.

1) Noch häuft Schwierigkeiten gegen den Zusammenhang Vater Comment. Th. I. S. 284. deswegen, weil Jakob so spät zu Isaak komme. Aber schon der

Der Verfasser schreitet weiter in Erfüllung zu bringen, was er früher versprochen. Groß sollen die Völker werden, welche in Rebekka's Leibe sich feinden, aber der ältere Bruder soll dem jüngern weichen müssen; dies ist es was der Erzähler oben 25, 23. Gott hatte sagen lassen. Wie kann der Erzähler nun anders als zeigen, wie dies geschah? Und dazu dient eben Cap. 36, welches sich hierdurch aufs engste an das Vorige schließt, und ein unentbehrliches Glied der Kette ausmacht. Gedoppelt ist aber außer dieser Hauptidee, was dem Verfasser vorschwebte. Einmal nämlich die Lieblingsidee des Erzählers ist vorher wie jetzt zu zeigen, daß Canaan nur ganz allein Jakob, Edom aber dem ältern Bruder angehöre. Daher stets der bedeutende Zusatz עֵשָׂו הוּא אֱדוֹם oder noch deutlicher עֵשָׂו אֲבִי אֱדוֹם; denn so beständig dieser Ausdruck ist (v. 1. 8. 9. 19. 43.) und so deutlich er das stärkste Band aller der einzelnen Stücke ist (er steht nur in der Erzählung, wie überall, aber hier auch mit Recht), so ist er doch nur aus dieser Tendenz zu erklären. Eben dahin geht es auch, wenn der Erzähler ausdrücklich meldet (v. 6. 7.), wie Esau sein Vaterland nicht mit Zorn und Feindschaft verläßt, sondern von freien Stücken seinem Bruder weicht, fast wie der erzürnte

---

Fortgang der Reise von Sichem nach Bethel und von Bethel nach Efrata oder Bethlehem, von Bethlehem nach Mamre und Hebron spricht für den Zusammenhang. Geht aber überhaupt die Reise der Nomaden langsam (Gen. 33, 14. 15.), so können wir es hier um desto mehr annehmen.

Isaak erst in Frieden Jakob segnen muß. Und hier sind so helle Farben aufgetragen, daß man wohl sieht, wie dem Erzähler noch an Inhalt und Form vorschwebt, was er weiter oben 13, 6. von Lot meldet;[1]) so genau übereinkommen die Worte לֹא נָשָׂא אֹתָם הָאָרֶץ לָשֶׁבֶת יַחְדָּו כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רָב וְלֹא יָכְלוּ לָשֶׁבֶת יַחְדָּו, ohne daß der Erzähler sich eben an die Stellung bindet. Dann aber wollte der Erzähler auch den Ursprung der Weiber Esau's zeigen. Schon oben sahen wir, wie der Erzähler mit Fleiß den cananitischen Ursprung derselben hervorhebt (26, 34. 35.). So fängt er denn auch jetzt gleich seine Erzählung mit den Worten an v. 1: עֵשָׂו לָקַח נָשִׁים מִבְּנוֹת כְּנָעַן; und nicht zufrieden dieses allgemein auszudrücken, schiebt er selbst noch später (v. 20 — 29.) eine Genealogie der Horiten[2]) ein, um zu zeigen, wie sowohl der Vater aus ihrem Geschlechte eine Frau nahm (וְאָהֳלִיבָמָה בַּת עָנָה v. 25.), als auch der Sohn (וַאֲחוֹת לוֹטָן תִּמְנָע v. 23. vgl. v. 12.). Wozu war es auch nöthig, Töchter in die Genealogie mit aufzunehmen? Doch eben so schön hängt auch das Stück in sich selbst zusammen, so fragmentarisch es auch aussehen mag. Zuerst werden Esau noch Kinder in Canaan geboren (v. 5.

1) S. Ch. B. *Michaelis* dissert. de antiquiss. Idumaeorum historia §. 4. in Pott Syllogo T. VI. p. 214.

2) Der Name כְּנַעַן ist also hier, wie öfter, weiter genommen; wie es z. B. auch Philistäa bezeichnet Zephan. 2, 5. s. *Reländi Palaest.* p. 7. So steht es meistens im schlechten Sinne, den Verehrern Jehova's entgegengesetzt.

אֲשֶׁר יָלְדוּ לוֹ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן; dann wandert Esau selbst nach Seir und nun heißt es schon v. 9. תּוֹלְדֹת עֵשָׂו אֲבִי אֱדוֹם בְּהַר שֵׂעִיר. Zwar hätte der Erzähler die Enkel Esau's gleich hinter v. 4. nennen können und dann wäre keine Wiederholung nöthig; aber die Erzählung des Zugs nach Seir hatte den genealogischen Faden, der nur ununterbrochen fortgesetzt deutlich zum Ziel führt, abgebrochen, und um ihn aufzufangen, muß der Erzähler die Söhne wiederholen (v. 10—14.). Aber nicht bloß die Söhne und Enkel Esau's können angeführt werden, auch daß sie אַלּוּפִים wurden, gehört eben so gut zu der Erklärung des Ausspruchs 25, 23. (לְאֻמִּים). Daher zählt er sie denn der Reihe nach auf (v. 15—19.), fast wie der Erzähler bei den Nachkommen Ismaels 25, 17. hinzufügte שְׁנֵים עָשָׂר נְשִׂיאִם לְאֻמֹּתָם. Wie genau sich daran das Folgende schließt (v. 23. 24.), ist schon oben gezeigt. Warum der Erzähler dann zu den Königen Edoms fortgehe (v. 31—39.) liegt zwar zum Theil schon im Vorigen; denn auch die Angabe der Könige dient uns das verhießene Volk Edoms vorzustellen; aber ganz ist sie erst aus den folgenden Büchern des Pentateuch deutlich. Zwar hat der Erzähler schon v. 15—19. gemeldet, daß die Söhne und Enkel Esau's schon über ihre einzelnen Stämme Häupter setzten und dadurch ihre Macht bezeichnet; aber noch fällt ihm ein, daß schon Esau, in dessen Vermögen und Besitz sich später Söhne und Enkel theilten, sich elf Hauptaufseher über seine weit verbreiteten Besitzungen an Heerden und Gegenden halten mußte, wie wir denn wirklich eine solche Macht bei Esau schon

32) 7. sehen. Sie sind ihm zu merkwürdig, sie zu übergehen und er theilt sie nach den Familien, über welche sie vorzüglich gesetzt sind, ihrem Aufenthalt und ihren Namen mit (וְאֵלֶּה שְׁמוֹת אַלּוּפֵי עֵשָׂו לְמִשְׁפְּחֹתָם לִמְקֹמֹתָם לְשֵׁמֹתָם v. 40.). [1]) So hat er denn von al-

---

1) Bekanntlich gehören die v. 40—43. zu den schwierigsten und haben daher manche Erklärungen veranlaßt. Am beliebtesten wurde die, welche zuerst Ch. B. *Michaelis* dissert. §. 14. p. 224. 225. l. c. gab. Er meint, diese elf אַלּוּפִים seien eigentlich die Enkel der Oholibama, welche freilich v. 14. nicht angeführt werden. Allein offenbar will der Erzähler solche gar nicht anerkennen, da er die drei יְעוּשׁ יַעְלָם und קֹרַח v. 18. mit Fleiß den Enkeln gleich steht. Wir bemerken zuerst, daß der Erzähler unter אַלּוּפִים v. 15—19. nicht die Enkel selbst versteht, sondern die Häupter der Stämme, welche von jenen benannt sind, so daß אַלּוּף צֶפִי heißt princeps Zefonis. Ihre Namen will er nicht nennen und kann es auch nicht, da er nicht einen meint, sondern von der ganzen Zeit spricht. So sagt es uns der Erzähler selbst durch die Worte אֵלֶּה אַלּוּפֵי בְנֵי עֵשָׂו, was eben so viel ist, wie v. 19. אֵלֶּה בְנֵי עֵשָׂו וְאֵלֶּה אַלּוּפֵיהֶם, was Dathe durch seine Uebersetzung hi Esavi filii principes regionum quas incolabant fuere mit den andern Auslegern gar nicht verstanden hat. Was kann nun der Erzähler v. 40. mit dem Ausdrucke וְאֵלֶּה שְׁמוֹת אַלּוּפֵי עֵשָׂו anders wollen, als gerade die Häupter anzeigen, welche Esau über seine Stämme setzte? Und diese will der Erzähler nun sowohl nach ihren Namen angeben, als nach den Stämmen, über die sie gesetzt waren, oder was einerlei ist, nach den Hauptörtern jener Stämme, wo sie ihren Sitz aufschlugen. Daher setzt denn auch hier der Erzähler

len Seiten das Bild vollendet, das er hier ausmahlen wollte, und am Ende zurückschauend auf alles und Esau nun auf immer verlassend, ruft er noch einmahl aus הוּא עֵשָׂו אֲבִי אֱדֹם v. 43: das ist Esau, der Stammvater der Edomiter!

Wollte der Erzähler bei der Erzählung von Esau's

לְמִשְׁפְּחֹתָם לִמְקֹמֹתָם לִשְׁמֹתָם hinzu und wiederholt alles noch deutlicher v. 43. אֵלֶּה אַלּוּפֵי אֱדֹם לְמִשְׁבֹּתָם. Es müssen also die elf Namen, welche wir hier angeführt finden, Ortschaften in Edom bezeichnen, wo die Häupter ihren Sitz hatten. Und so ist תֵּימָן bekannt genug aus dem Hiob; פִּינֹן ist dasselbe mit פּוּנֹן Num. 33, 42, welches auch die LXX Φινων ausdrücken, ein Ort der gewiß in Edom liegt; אֵלָה erinnert an das bekannte אֵילַת, welches jedoch auch 2 Chron. 26, 2. אֵילוֹת heißt; יְתֵת an Ιετταν, (*Relandi* Palaest. p. 861.), welches seiner Lage nach sehr gut paßt, und מִבְצָר ist schon seiner Bedeutung nach eher Bezeichnung eines Orts, obgleich Hiller Onomast. p. 884. einen Mann daraus macht. Alle Oerter aber können wir eben so wenig nachweisen, wie die Ortschaften, welche bei den Königen v. 31—39. vorkommen. Hat man aber deswegen je gezweifelt, daß dies Oerter waren? Das Irrige der gewöhnlichen Uebersetzung geht auch daraus hervor, daß אַלּוּף nach grammatischen Regeln nur im stat. constr. stehen kann, da es sonst eben so gut הָאַלּוּף תֵּימָן heißen müßte, wie es niemahls מֶלֶךְ שְׁלֹמֹה heißt. Dies fühlten auch die alten orientalischen Uebersetzungen wohl, welche entweder den stat. emph. gebrauchten, wie Onk. Syr. oder wenigstens doch den Namen voransetzten, wie Saad.

Wohnsitzen mit Absicht immer erwähnen, daß er in Edom feste Sitze genommen habe, so erinnert er nun gleich, da er wieder zu Jakob kehrt, das Gegentheil (וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן); Canaan, der Wohnsitz des Vaters, soll auch der des Sohnes sein. Und eben daß der Erzähler dieses so ganz im Allgemeinen ausdrückt, zeigt wie genau er es an das eben Erzählte reihte. Die Erzählung selbst aber und ihre weitere Entwickelung ist jetzt so weit hin zusammenhängend und in ununterbrochener Ordnung fortlaufend, daß wir uns mit geringerer Andeutung des alles umschlingenden Bandes begnügen können. Aber dieser deutlichere Zusammenhang bildet nicht etwa einen Gegensatz gegen die vorigen Erzählungen, sondern ist durch die Geschichte selbst, welcher eine größere Entwickelung in einzelnen Theilen erforderte, bedingt.

Gleich der Eingang der Erzählung versetzt den Leser in vorige Andeutungen. Josef wie die Söhne der Bilha und Silfa müssen ihm schon bekannt sein (v. 2.), so wie auch späterhin die übrigen Brüder, als längst gedachte Personen erscheinen (v. 22, 26.); und alle Umstände sind mit einem Schleier bezogen, welchen nur das Vorige öffnen kann. In sich selbst aber hängt schon der Anfang mit der Ausführung aufs innigste zusammen. Die Träume Josefs (v. 5 — 11.) wozu dienen sie anders, als schon auf die große Sache aufmerksam zu machen, welche nachher folgen soll? und wozu die Worte וְאָבִיו שָׁמַר אֶת הַדָּבָר (v. 11.) wenn der Erfolg sie nicht bestätigt? Zwar erblicken wir hier gleich Cap. 38. eine Erzählung, welche den Lauf der Begebenheit gerade da unterbricht,

wo der Leser am meisten gespannt ist; aber deutlich genug nimmt der Erzähler 39, 1. den Faden gerade da wieder auf, wo er ihn aus Vorbedacht 37, 36, unterbrach, und schon die einfach passende Stellung der Anfangsworte וְיוֹסֵף הוּרַד מִצְרַיְמָה (Josef aber war nach Aegypten gebracht), womit der Gegensatz gegen das eben Erzählte klar ist, läßt darüber keinen Zweifel. Und so geht die Erzählung in ungestörter Ordnung weiter. Wie der Erzähler Josef zuerst in Gunst kommen läßt bei seinem Herrn, so auch bei dem zweiten, und er braucht dafür dieselben Ausdrücke (39, 21 — 23.) und denselben Gang, den er im ersten Falle v. 2 — 5. beobachtete. Zwar sagt hier Josef 40, 15, er sei aus seinem Vaterlande gestohlen worden, und dies könnte mit der obigen Erzählung in Widerspruch zu stehen scheinen;[1]) aber von der Unmöglichkeit zu schweigen, hier gewaltsam Stücke zu trennen, welche sich selbst verbinden; so sagt hier Josef mit Fleiß nicht, daß er von sei-

1) Wie dieses so angesehen haben Ilgen Urkunden S. 420, de Wette und andere. Die Auskunft bei Hassi Entdeckungen Th. II. S. 269. 293, daß גנב nichts sei, als ohne Vorwissen der Eltern weggebracht werden, und so Josef ganz der Wahrheit gemäß rede, ist wenig in die Situation passend und in der Sprache unbeweisbar. Eben so wenig ist es Widerspruch, daß v. 36. מִדְיָנִים steht, wofür sonst Midianiter vorkommen. Diese Namen können eben so ohne Unterschied wechseln, wie חָרָן und חָרָ֫ן und ähnliche der Art. An Medan, den Bruder Midians und eine Verwechselung mit diesem ist nicht zu denken.

nen Brüdern verrathen sey; denn wie leicht war es, daß jeder Aegyptier so gegen ihn selbst mistrauisch wurde und seine Unschuld nicht erkannte. Gewiß aber nicht ohne Grund sehen wir, wie Josef den Gefangenen zuerst bittet, seiner zu gedenken (40, 14.), wie dieser ihn aber vergißt (40, 23.) und erst später sich plözlich seiner Schuld erinnert (41, 9.). Diesem folgt nun eine Erzählung (41, 10 — 13.), welche das Folgende mit als seinem Anhang so genau an das Vorige kettet, daß es weiter keines Beweises bedarf. Hier (41, 16.) wie oben (40, 8.) behauptet Josef פִּתְרֹנִים לֵאלֹהִים, und durch das etymologische Spiel, welches der Erzähler auch hier 41, 51. 52. einstreut, erinnert er uns eben so sehr an seine beliebte Sitte, welche überall durchleuchtet, als an die Erzählungen selbst, welche er vorausgeschickt hat. Denn nur durch diese Quelle ist der Sinn deutlich, den Josef in seine Deutungen legt.

Josef erinnert sich ferner der Träume, die ihm Gott schickte und sieht ihren Sinn erfüllt (42, 9.), und in Ruben erkennen wir noch immer den, welcher vergebens seine Brüder warnt (42, 21.). Juda verspricht (43, 3 — 10.) was er hernach halten muß, und was er vor Josef in Aegypten handelt und redet (44, 18 — 34.), erklärt sich nur durch dieses genau, und nur daraus erklärt sich die Stellung יְהוּדָה וְאַתָּה 44, 14. und warum er schon das Wort nimmt 44, 15. Die Ausdrücke aber, deren sich Juda bedient, erinnern nicht bloß an die kurz vorhergehende Erzählung, sondern sie führen den Leser auch noch weiter zurück (מָרַף טָרָף 44, 27. vgl. 37, 33;

הוֹרַדְתֶּם אֶת־שֵׂיבָתִי שְׁאֹלָה vgl. 37, 35.). Sind nun aber Josefs Brüder bei ihm und hat er sich ihnen zu erkennen gegeben, so sagt er nicht mehr von sich נָגִיד גְּנַבְתִּי, wie er oben den Aegyptiern sagte, sondern אֹתִי מְכַרְתֶּם מְזֹרָזָמָה (45, 4. 5.). Noch sind 5 Jahre des Mangels übrig (45, 11.), und es bedarf keines Beweises, wie schön dieses zu dem Obigen in Josefs Munde paßt.

Jakob geht nun von Canaan, um zu seinem Sohne nach Aegypten zu kommen (46, 1.). Aber darf er das längst versprochene Canaan verlassen und sich in ein fremdes Land begeben, ohne daß er sowohl des Schutzes seiner Gottheit gewiß ist, als des auch für die Zukunft nicht aufgehobenen Versprechens des Besitzthums? Sehr passend läßt daher der Erzähler die Gottheit dem Jakob erscheinen, eben als er noch an der Gränze des Landes steht (vgl. 28, 11. ꝛc.), und dieser Zug gehört nothwendig zu der Schattirung des großen Gemähldes, welches wir bisher betrachteten. Und wie der Ausdruck לְגוֹי גָּדוֹל אֲשִׂימְךָ (v. 3.) das Stück an die vorigen Verheißungen knüpft, so deutet die Redensart יוֹסֵף יָשִׁית יָדוֹ עַל עֵינֶיךָ v. 4. deutlich an, wie der Erzähler schon hier erzählen wollte, was auch wirklich folgt. Hier sehen wir v. 5. die Wagen wieder, deren Gebrauch 45, 27. angegeben ist. Der Erzähler erwähnt nun, wer mit Jakob nach Aegypten zog: nicht er und seine Söhne allein, welche Josef aufgefordert hatte, zögen hin; sondern die ganze Familie mit ihm, seine Enkel und was diese schon an Kindern hatten (v. 6. 7. כָּל־זַרְעוֹ, welches nun näher erklärt wird durch בָּנָיו וּבְנֵי בָנָיו בְּנֹתָיו וְכָל בְּנוֹת בָּנָיו).

Erzähler von selbst schon Anlaß, das eben Gesagte genauer zu erklären. Von Jakobs Enkeln hatte er bisher nur beiläufig gesprochen (39, 29. 30. 43, 36.), immer ohne die Absicht, sie ihrer Anzahl und Ordnung nach alle anzuführen. Und doch sind sie zu merkwürdig um übergangen zu werden; die Zahl derer überhaupt, welche mit Jakob nach Aegypten zogen, muß näher bestimmt werden und es geschieht in dem Folgenden v. 8—27. Die Absicht des Erzählers ist demnach in der Ausführung wie in der vorläufigen Ankündigung v. 7, bloß alle aufzuzählen, die nach Aegypten kamen; hier sind selbst Töchter nicht ausgenommen; denn es ist keine Genealogie, sondern bloß eine Aufzählung der Seelen; und wenn gleich der Erzähler nur zwei nennt (v. 15. 17.), so leidet es doch keinen Zweifel, daß er nur diese nach Aegypten schicken wollte, oder wenn es auch noch mehrere waren, nur diese nennen konnte; denn Töchternamen verhallen von selbst in der Geschichte und Genealogie, wenn nicht besondere Umstände sie merkwürdig machen. So sagt uns der Erzähler zwar auch, daß die Weiber der Söhne Jakobs mit zogen v. 26, aber ihre Namen weiß er nicht zu nennen. In der Aufzählung der Enkel Jakobs aber müßte er zwar v. 20. auch die Söhne Josefs nennen; so wollte es schon die Einrichtung des Ganzen und der Gegensatz gegen Benjamin und dessen Enkel, so wie die Zusammenzählung der Söhne Rahels: aber er sondert sie doch selbst v. 27. von den in Canaan gebornen und nach Aegypten gebrachten, und wer wird es ihm verdenken, wenn er sie v. 27. mit in der runden Zahl befaßt von

Seelen, welche nach Aegypten kamen?[1]) Die Erzählung selbst aber trägt unverkennbare Spuren ihres Anschließens an alles Obige. Unverkennbar blickt der Er-

---

1) Diese Stelle ist von jeher mit vielen Schwierigkeiten überhäuft, welche bei dieser Ansicht ganz verschwinden; s. Ilgen Urkunden S. 417. Vater Comment. Th. I. S. 307. 308. Außer den Interpolationen, zu denen man seine Zuflucht nahm (s. Hasse Entdeckungen Th. II. S. 212. 267.), suchte man den von diesen und andern gemachten Schwierigkeiten so auszubeugen, daß man auch die Nachkommen Jakobs aufnehmen wollte, welche in Aegypten geboren wurden, und daß der Erzähler auch die in Aegypten gebornen gleich mit hinzufügen wolle. So Kanne bibl. Untersuchungen Th. II. S. 58. ꝛc. Rosenm. Schol. in Gen. p. 661. Wollte dies aber der Erzähler, was seinen klaren Worten (הַבָּאִים מִצְרַיְמָה) entgegen ist, warum giebt er bloß dem Pherez (v. 12.) und Briah (v. 17.) Söhne? Haben also alle übrige Enkel Jakobs keine Söhne gehabt? Die chronologischen Schwierigkeiten sind nur scheinbar. Wenn Jakob bei seiner Flucht nach Aramäa wenigstens vierzig Jahr alt sein muß (26, 34.) und bei seiner Rückkehr, wo Josef eben geboren war, sechzig (31, 37.), so muß jetzt Josef, der schon vor den zehn Jahren seiner Herrschaft dreißig alt ist (41, 46.) über vierzig sein; und dies trifft auch mit 47, 27, wo Jakob bei seiner Abreise nach Aegypten 130 Jahr ist, zusammen:

40
20
40

100

wenn man nur die Zwischenzeit nach 26, 34. bis zur Abreise Jakobs und die runde Zahl 30 41, 46. in Anschlag bringt. Ist aber Josef beim Eintritte seiner Familie in Aegypten gewiß gegen 50 Jahr, so muß Juda, welcher gegen 12 Jahr älter ist, längst über 60 Jahr sein. Ist es nun unglaublich, daß

zähler bei den Worten וַיָּמָת עֵר וְאוֹנָן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן auf die Erzählung 38, 1—10. Gewiß hätte sie der Verfasser ganz übergangen, da er bloß die nach Aegypten ziehenden nennen will, wenn man nicht glauben könnte, sie wären erst in Aegypten gestorben; daher der Zusatz בְּאֶרֶץ כְּנָעַן. Die Ausdrücke aber, wie בְּנֵי זִלְפָּה אֲשֶׁר v. 18. und בְּנֵי בִלְהָה אֲשֶׁר נָתַן לָבָן לְרָחֵל בִּתּוֹ v. 25. vgl. 29, 24. 28., so wie אֲשֶׁר יָלְדָה לוֹ אָסְנַת בַּת פּוֹטִי פֶרַע כֹּהֵן אֹן v. 20. (vgl. 41, 50.) erinnern so sehr an das, was dem Verfasser noch vor Augen schwebte und stimmen so genau selbst im Aeußern mit dem Obigen überein, daß man bald sieht, wie hier nur ein Verfasser fortgehend schrieb.

Ungestört geht nun die Erzählung weiter. Noch ist Jakob mit den Seinigen nicht in Aegypten (וַיָּבֹאוּ מִצְרַיְמָה 46, 6.); er schickt daher Juda vorauf (v. 28.). Gosen aber (v. 28. ꝛc.) ist schon bekannt; der Erzähler setzt dieses aus der obigen Erwähnung 45, 10. voraus. Aber auch das Wunder des Mangels in Aegypten steigt immer mehr im Fortgange der Erzählung und erreicht endlich im Kreislauf der sieben Jahre seine höchste Spitze. Schon haben die Aegypter all ihr Geld hingegeben; und Josef (47, 15—26.) geht nun weiter zu ihrem Vieh und Acker.

So neigt sich denn Josefs Geschichte und damit des

---

wenn er im 44 Jahr etwa den Pherez zeugte, er über zwanzig Jahr nachher von diesem schon zwei Söhne sah?

Erzählers Ziel und Endzweck von selbst zu Ende. Nur noch zweierlei ist es, was der Erzähler vor Jakobs Hinscheiden beibringen muß — die Idee des Besitzes von Canaan, und die Ordnung der Reihefolge der Söhne Israels als Stammväter der Nachkommen. Beide gehören nothwendig zur Vollendung des Planes und zur Ausführung aller bisherigen Erzählungen. Wie wir bisher den Erzähler mit der größten Sorgfalt die Rechte der Erstgebornen verleihen und nehmen sahen, so muß er auch jetzt seiner Anlage nach das letzte dieser Art vollenden, wodurch alles dieser Art was irgend auf Israel Bezug haben kann, von selbst sich schließt. Manasse und Ephraim müssen von Jakob feierlich als seine Söhne erkannt werden (48, 5.) und beim Segen muß selbst der Rang beider so bestimmt sein, daß Ephraim die Rechte der Erstgeburt bekömmt (v. 13. 14. 18—20.); und der Erzähler zeigt sich hier mit so sichtbarer Vorliebe vor Ephraim, und seine Worte haben so sehr dasselbe Colorit wie alles frühere (v. 19. גַּם הוּא יִגְדַּל וְגַם הוּא יִהְיֶה גָּדוֹל וְזַרְעוֹ יִהְיֶה מְלֹא הַגּוֹיִם vgl. 25, 23.) daß man seine Individualität nie vergißt. Ueberall aber spielt Jakob auf Scenen aus seinem frühern Leben an; nichts ist hier verständlich, ohne den zusammenhängenden Verlauf der vorigen Geschichte, und selbst die Ausdrücke sind in den seltensten Wendungen und Stellungen gleich. Die Geschichte der Erscheinung Gottes bei Lus 35, 9. schwebt hier v. 4. dem Erzähler lebhaft vor; das Versprechen Gottes 46, 4. wiederholt hier v. 22. Jakob seinem Sohne; die Erzählung 35, 17. 18. glaubt man hier v. 7. im Originale wieder zu lesen; und der Ausdruck

v. 15. 16. הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה אֹתִי מֵעוֹדִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה und הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע verlangt bei dem redenden Jakob nicht weniger als bei uns die Vorstellung des ganzen Bildes, welches uns der Verfasser bis jetzt mahlte. So ist nun zwar Josefs Familie in Ordnung; aber wie Isaak vor seinem Scheiden segnet, wie Noah den Segen vertheilt, so mußte auch Jakob jetzt seine Söhne gemeinschaftlich segnen (49, 1—27.) und jedem zutheilen nach seinem Verdienst. Mag auch das Lied nicht von demselben Verfasser sein, das ist gewiß, daß derselbe Erzähler, dem alles bishieher in ununterbrochener Ordnung gehört, es hier seinem Plane nach einwebte.

Daß auch jetzt die Nachkommen Abrahams, obgleich in Aegypten unter fremden Völkern, das Land nicht aufgeben, welches die Gottheit ihrem ehrwürdigen Vorfahren verhieß, ist die zweite Idee, welche am Ende hier wie überall den Erzähler beschäftigt. Efron's Acker ist einmal das Erbbegräbniß geworden; es gründet sich darauf das Recht der Nachkommen Abrahams, in Canaan zu wohnen; denn wo die Vorfahren auf erworbenem und mit Recht besessenem Acker ruhen, da haben auch die Nachkommen ein Recht zu fußen. Daher läßt denn der Erzähler Jakob dieses von Josef fordern (47, 29. 30.) und allen Söhnen auftragen (49, 29—32.), und auch Josef handelt aus ähnlichem Beweggrund (50, 24. 25.). Hier ist aber nichts ohne das Vorige deutlich, und diese Erzählung allein setzt alles Vorige im Zusammenhange voraus. Sätze, wie הַמְּעָרָה אֲשֶׁר בִּשְׂדֵה und die andern Worte

49, 30. und הַמְּעָרָה אֲשֶׁר בִּשְׂדֵה לְאַבְרָהָם לִאֲחֻזַּת קֶבֶר 50, 24. sind nur durch das Vorige deutlich. Wenn aber der Erzähler 49, 31. Jakob die aufzählen läßt, welche schon in Efron's Höhle begraben sind, so sehen wir ihn darin unter allen Vorfahren bloß die Rahel auslassen; und dies allein reicht hin, um die genaue Verbindung dieser Erzählung mit 35, 17. 18. 48, 7. einzusehen.

So kann denn endlich der Erzähler den Tod Jakobs 49, 33. mit der Formel beschließen, welche wir ihm schon oben als bei den frommen Vorfahren der Israeliten eigenthümlich nachgewiesen haben.

§. 18.

Einheit des Planes.

Bisher haben wir aus den Andeutungen, welche durchweg die Stücke der Genesis durchkreuzen, den Faden der Erzählung verfolgt und ihn nie plötzlich abgebrochen oder gewaltsam zerschlagen gefunden. Daß sich in der Ordnung, wie wir jetzt die Stücke lesen, eine ununterbrochene Reihenfolge findet, in der das Folgende das Vorhergehende immer voraussetzt, ist schon deutlich; einzeln gedacht verlieren alle Stücke ihre Bedeutung; getrennt sind sie zu dunkel, als daß je ein Verfasser hätte so schreiben können, und nur durch die Verbindung aller werfen sie gegenseitig ein Licht auf einander, welches man durch Einzelnheit verschatten und oft ganz verdunkeln würde.

Aber kann nicht auch aus verschiedenen Quellen ver-

schiedener Verfasser, wenn sie rein und lauter zusammengeleitet werden, ein Ganzes entstehen? konnte nicht ein Sammler der Zeitfolge nach zusammenlesen, was er fand, und es in ein Ganzes verbinden, ohne selbst etwas anders zu thun, als die Stücke einzeln aneinanderzusetzen?

So könnte man sagen und ist oft gesagt. [1]) Obgleich nun diesen Einwand schon alles das genug schwächt und vernichtet, was wir über den Zusammenhang der einzelnen Erzählungen unter sich selbst bemerkt haben, so giebt es doch noch einen höheren Gesichtspunct, von wo aus dieser Rückhalt, hinter dem sich die Kritik birgt, von selbst sich in seine Bedeutung darstellt, und die Nebel verschwinden, welche das Klare überziehen.

Nie wird wohl ein Historiker sein, der ohne Ziel und Plan schriebe. Jenes bestimmt den Anfang wie das Ende; dieser die Ausdehnung und den Umfang. Ohne diese allgemeinsten Erfordernisse ist Geschichte nicht denkbar und, wenn der Erzähler nicht ganz umsonst schreiben will, noch weniger ausführbar. Aber der Erzähler kann auch bei seinem Erzählen eine leitende Idee verfolgen und Nebenabsichten berücksichtigen; und so verschieden die Ursachen sein können, welche einen Verfasser bewegen, die Begebenheiten der Vorzeit aufzuzeichnen, eben

1) An einem Sammler der Genesis wie des ganzen Pentateuch dachten schon viele Alte, wie *Richard Simon*; nachher wieder aufgeregt von Enkelmann in Henke neuem Magazin Th. III. H. 1. S. 23. und vorzüglich von Vater Comment. Th. III. S. 504. ꝛc.

so mannichfaltig sind auch die Ideen, welche er beim Schreiben auszuführen sucht und um deren Willen er schreibt.

Zeigt nun aber eine Erzählung, welche in ziemlicher Ausdehnung sich erstreckt und mehrere einzelne Begebenheiten umfaßt, ein bestimmtes Ziel und einen mit fester Hand durchgeführten Plan, so zeigt sie uns zugleich einen Verfasser der ganzen Erzählung. Denn nach diesem Plane allein ergiebt es sich, warum der Erzähler gerade die Begebenheiten ausgehebt, die wir lesen, und gerade den Umfang dem Ganzen giebt, der diesem Plane genügt; die Einheit der Anlage wird sich in ihrer Ausführung selbst aussprechen, und die einzelnen Theile zusammen geben das vollständige Bild des auszuführenden Planes. Sehen wir ferner, daß der Erzähler jene leitende Idee, die er sich einmal bei seinem Schreiben gesetzt hat, überall verfolgt, und wo und wie er nur kann, sie dem Leser anschaulich zu machen sucht, so können wir nur überall Farben wahrnehmen, welche von einer Hand aufgetragen sind. Denn unzählig sind diese Nebenabsichten, auf welche ein Erzähler blicken kann, und es liegt tief in der Natur des menschlichen Gemüthes, daß wohl nie mehrere dieselbe Idee in demselben Maaße auffassen und durchführen.

Prüfen wir nun an diesem Probierstein die Genesis, und sehen, ob sich diese höhere Einheit in ihr aufschließt.

Das Ziel, welches sich der Verfasser in der Genesis steckte, ist aus seinen Aeußerungen genug deutlich. Die

Schicksale der drei Stammväter des Volkes Israels in Canaan sind es eigentlich, die den Verfasser beschäftigen, und sein Plan ist, die Geschichte des Volkes Gottes von seinem Ursprunge an bis auf seine Verpflanzung nach Aegypten zu verfolgen. So schließt sich der Plan von selbst zu einem schönen Ganzen, in sich selbst consequent und fest. Sehen wir aber nun, wie der Verfasser ihn ausführte, und ob er leitenden Ideen durch seinen Plan verfolgte und wie er sie verfolgte.

War es auch gleich Plan des Erzählers, die Leitung des von Gott erwählten und für Canaan ausgesuchten Volks in seinen ersten Uranfängen zu zeigen, so ist doch Abraham, mit dem der Erzähler anfängt, was er sucht, nicht gleich da, um seine Geschichte erzählen zu können. War doch kein Faktum da, an welches der Erzähler Abrahams Erscheinen anreihen konnte. Sollte er es an Terach knüpfen, so frägt man: wer war der seiner Abkunft nach, da er nicht etwa wie Hiob eine fingirte Person ist; sollte er die Sündfluth zum Anfang des Gewebes machen, so setzt ihr Erscheinen selbst vieles voraus, und sie ist an sich nicht erklärbar. Wollte ein Israelit einen spätern Theil der Geschichte seines Volks behandeln, so konnte er wohl ein anderes bekanntes Faktum als Grenze setzen, um z. B. an Mosis Tod zu knüpfen was er wollte; bei dem ersten Erscheinen Abrahams ist aber keine Grenze und kein Ziel der Art anzutreffen, als das größte und letzte von allem, dem er selbst so nahe ist.

Sollen wir also erfahren, wer Abraham ist, der

als Stammvater der großen Nation auch seiner Genealogie nach berühmt sein muß, so müssen wir zur Sündfluth steigen, zumal noch ein anderes Interesse, wie wir unten zeigen werden, ins Spiel kam. Soll die Fluth aber deutlich in Ursachen und Wirkungen sein, so muß auch beschrieben werden, woher sie entstand; dieses aber hängt so genau mit dem zusammen, was die Erde eigentlich sein und wozu seine Bestimmung den Menschen führen sollte, daß alles nur daraus sein Licht erhält.

So sehen wir denn selbst, wo der Erzähler nur das Ziel seiner Erzählung stecken konnte. Aufs genaueste verschlingt sich in ihm das Interesse des Lieblingsvolks Gottes mit dem der ganzen Erde und ihrer übrigen Völker, bis jenes selbst gebildet ist; man soll selbst sehen nach dem Sinne des Erzählers, wie Gottes Volk allmählig aus allen übrigen geschieden und zu Gottes Eigenthum ausschließlich erkohren ist.

Zuerst wird also von Gott, der über alle Länder herrscht, die Erde erschaffen und der Mensch. Von da hätte der Erzähler gleich zur Sündfluth übergehen sollen, als der Begebenheit, woran sich die Geschichte des ersten Stammvaters knüpfen muß. Aber wie immer ein Volk vor dem andern unsträflicher wandelt und Gottes Erbarmen mehr verdient als das andere, so auch jetzt; wollen wir wissen, wer der ausgezeichnete Mann sei, den Gott allein zu retten beschließt, so kann er nur aus dem Gott wohlgefälligen Geschlechte abstammen, und es ergiebt sich von selbst, warum der Erzähler von Kain und Abel, von Kainiten und Sethiten redet, und diese sichtbar hervor-

hebt. Darein mischt sich das Streben Noahs des frommen Mannes Abkunft zu erfahren, um ihn nicht, was nie ein Hebräer konnte, bloß dahin zu stellen in die Erzählung, sondern ihn von Adam, der doch vorauf gehen mußte, in gesetzmäßiger Reihe zu leiten. Denn seinetwegen ist ja alles angeknüpft, um die Sündfluth vorzubereiten.

Mit dem Ende der Fluth aber, deren ausführliche Beschreibung keiner bei dem Erzähler tadeln wird, da sie einmal zu berühren war, und mit dem Beginnen einer neuen von Gott gesegneten und nach dem Muster der frühern eingerichteten Erde, beginnt aber auch sofort das Interesse des Volks, dessen Ursprung und Bildung zu einer ansehnlichen Familie das Ziel des Erzählers ist, und ob wir es gleich noch nicht vor Augen haben, so ist doch sein Interesse schon da bei dem Erzähler (9, 18 – 28.). Jetzt ist die ganze Erde frei und auch Canaan, das Land, welches der Schauplatz des Folgenden und der Wendepunct des Ganzen ist. Jetzt kann Gott ein Land vertheilen wem er wohl will, und der ganze Plan des Verfassers tritt im wahren Lichte zum Vorschein. Sehen wir aber nach der Sündfluth noch die ganze Erde von einer Familie bewohnt in ihrer Breite und Weite vor Augen liegen, so kann nun auch der Erzähler nicht gleich zu dem fortgehen, was eigentlich sein Zweck ist, zur Geschichte des Anfangs des Volks Gottes; es soll erst von den vielen übrigen geschieden werden, zumal es nicht gleich nach der Sündfluth in Abraham seinen Stammhalter und Vater sieht. Und darauf ist nun im Folgenden, nachdem wir

einmal den Stammvater wissen und das Geschlecht und das Land kennen, welches ihm Gott seiner ausgezeichneten Frömmigkeit und Gottergebenheit wegen gleich zu Anfang zum ewigen Sitz für ihn und seine Nachkommen anwies, der Plan des Erzählers gerichtet, daß er im Verfolg der Geschichte Abrahams sowohl als seiner Söhne das gedoppelte Versprechen einer zahllosen Gott geweihten Nachkommenschaft und des Besitzes des Landes Canaan für diese und für ihn stets in Augen hat, und ihre Erfüllung zeigt. Denn nicht eine annalenmäßige Geschichte will der Erzähler geben, worin bloß Begebenheiten gehäuft sind ohne weitern Zweck als die Begebenheiten als solche zu erzählen, sondern alles was er erzählt und wie er es erzählt, soll sich zu diesem einen Zwecke vereinigen, und nichts soll erzählt werden, dessen Endpunkt nicht mit jenem zusammentrift. [1]) Diesen Ideen und solchen Zwecken dient die übrige Erzählung nur gleichsam zur Hülle, und sichtbar genug geht der Erzähler über sie weg und giebt nur so viel als zu der Durchführung jener gehört.

---

1) Hält man dieses fest, so kann man nicht mehr fragen (Vater Comment. Th. III. S. 438. 511.), warum der Erzähler über manches so sehr wegeile, und z. B. gar nicht uns berichte, was Abraham nach der Verheirathung Isaaks gemacht habe. Was zu dem Plane der ganzen Komposition gehört, hat der Erzähler mit fester Hand ausgeführt; nichts nöthiges vermißt man, nichts überflüssiges fällt lästig. Nur wer ein Tagebuch oder bloße Geschichte erwartet, kann solche Forderungen an den Erzähler thun. Die Kürze oder Ausführlichkeit bestimmte diese Anlage, wie wir sie gehalten sehen.

Zuerst also ist Sarah unfruchtbar und das Versprechen scheint umsonst gegeben. Aber je höher hier der Erzähler durch Schürzung des verworrenen Knoten alles spannt, und je absichtlicher er alles aufsucht, die Unmöglichkeit dieses Versprechens zu zeigen, und je weiter er die Erfüllung selbst hinaus schiebt, desto überraschender ist endlich das erfüllte Versprechen. Abrahams Treue soll durch den Verzug und das zwar oft versprochene aber noch immer ferne Ziel geprüft werden (15, 6. וְהֶאֱמִן בַּיהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה), und je höher das alles durch das feierliche Hinhalten und Zögern gestellt wird, desto kräftiger ist der Erfolg. Endlich ist er da, der sehnlich Erwartete und längst Verheißene, und schon wächst er heran in jugendlicher Blüthe zur frohen Hoffnung des ihn liebenden Vaters. Da aber — die höchste Probe von allen — der Befehl der Gottheit, selbst den einzigen Sohn dahinzugeben in den Tod, und damit hat denn das Drama der Prüfungen des gottergebenen Mannes seinen Kreislauf vollendet; das Höchste ist gefordert und gebracht: alle frühern Versprechen werden jetzt in ihrer ganzen Fülle wiederholt gehäuft und besiegelt, und die Gottheit ist mit den Prüfungen der Gottergebenheit zufrieden.

Wenn bis hieher alles in beständigem Fortschritt ist, um den Koloß des Glaubens zu bilden, weswegen die Gottheit Abrahams Nachkommen ihres Stammvaters wegen auf ewig zu segnen und mit dem Besitz eines reizenden Landes zu beglücken beschließt, so senkt sich nun alles von dem Gipfel allmählig herab. Es genügt der Gottheit, was bisher geschehen; Abraham ist die letzte Prüfung

vorgelegt, und was nur seinen Nachkommen von Gott für Gutes geschieht, geschieht nicht eigener Verdienste wegen oder weil auch sie Gott prüfen mußte, sondern allein des ausgezeichneten Verdienstes Abrahams wegen (z. B. 26, 5. עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַע אַבְרָהָם בְּקֹלִי vergl. 22, 18. בַּאֲבִיר אַבְרָהָם עַבְדִּי und עֵקֶב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְקֹלִי 26, 24.). Nur weil Gott einmal dem Abraham sein Versprechen gegeben, wird dieses nun im Folgenden realisirt, und man weiß gar nicht, wie die spätern Nachkommen Abrahams, und selbst Isaak zu der stets wiederholten Verheißung des Glücks und der Besitzung des fruchtbaren Canaan gelangen, wenn nicht alles von Abraham abhinge. Gott handelt stets in Rücksicht auf Abraham Isaak und Jakob zu Gunsten, und diese rufen stets die Abraham schützende und ihm hohe Versprechungen gebende Gottheit zu Hülfe (wie 28, 4. אֶת־בִּרְכַת אַבְרָהָם).

Nicht genug, daß der Stamm der Abrahamiden gerade, welcher den Erzähler nur interessiren kann, alle möglichen Segnungen von der Gottheit und den Stammvätern erhält, müssen auch die Seitenverwandte ihnen die beste Fruchtbarkeit wünschen. So bei dem Abzuge der Rebekka 24, 60, und selbst der erzürnte Laban segnet Jakobs Familie 31, 54, und es bedarf nicht des größten Scharfsinns, um einzusehen, daß eben in dem friedlichen Abzuge Labans und seinem väterlichen Segen das Endziel der ganzen Erzählung von Laban erreicht ist.

Aber dies große Volk, welches so dem Abraham verhießen wird, muß auch Stammväter haben, die sich

der sichern Abkunft von dem gottergebenen Vertrauten Gottes rühmen können. Waren doch Abraham und Isaak ihr ganzes Leben in fremden Ländern, von lauter fremden Königen umringt; und wie leicht konnte da ein Verdacht entstehen an der unverfälschten Nachkommenschaft! Wohl fühlt der Erzähler auch durch sein Werk hindurch diese Schwierigkeit, und nicht ohne Vorbedacht läßt er dreimal in der Nähe eines königlichen Hofes in Aegypten und Gerar (12, 10—20. 20, 1—18. 26, 6—11.) eine Gefahr abwenden, welche nur zu leicht zu fürchten war.

Jakob erscheint zuerst die Gottheit, da er voll Furcht aus seines Vaters Hause in ein fremdes Land flieht; und diese Scene ist ihm so merkwürdig und macht so tiefen Eindruck auf sein ganzes künftiges Leben, daß er daran bei jeder Gotteserscheinung, die sich ihm im spätern Leben darbietet, denken muß (31, 13. 35, 1. 7. 48, 3. 15. 16.).

Aber außer diesen Rücksichten schwebte dem Erzähler vorzüglich noch eine Idee vor den Augen, welche ihm ein leuchtender Stern ist, dessen Zügen er überall folgt, und eine Sonne, deren Strahlen alles durchdringen und auch das Entfernteste umfassen. Abraham wandert aus fremden Lande in Canaan ein; aber was für ein Recht hat er an dieses Land? und ist er auch darin ein Pilger, geduldet von den Ureinwohnern, werden auch seine Nachkommen mit Recht in dem verheißenen Lande fußen können? und hatten auch die Nachkommen ein Recht dazu,

mit welchem Rechte soll immer nur der Zweitgeborne das Land seines Vaters behalten, Ismael aber und Esau, denen doch das Recht der Erstgeburt zukömmt, das Land ihrer Erbschaft verlassen? Wohl kann man sagen, nicht umsonst sucht der Erzähler diesen Knoten zu lösen; denn kann es dem späten Israeliten gleichgültig sein, ob ihm das Land mit Recht gebührt, das er, von tausend Völkerschaften bewohnt einnimmt, und von hundert feindlichen Nationen umringt, bewohnt?

Göttliche und menschliche Rechte nimmt daher der Erzähler sein ganzes Werk hindurch zu Hülfe, um jene Idee darzustellen und die Rechte der Nachkommen Abrahams an das von diesem zuerst bewohnte Land anzugeben. Gott verspricht dem Stammvater zuerst den ruhigen Besitz des fruchtbaren Landes für ihn und seine Nachkommen, und wiederholt dieses bei Isaak und Jakob, und nicht einmal läßt er die Gottheit ihre feierliche Zusage (לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֲךָ אֶת־הָאָרֶץ) aussprechen, sondern er gefällt sich in tausendfacher Wiederholung derselben, wo und wie es nur paßt der Gottheit jene Aussage in den Mund zu legen, so daß man wohl sieht, gerade die Ausführung dieser Idee liege dem Erzähler am Herzen, und er benutze jede Gelegenheit, sie zu wiederholen und einzuschärfen. Gott selbst zeigt ja Abraham das Land, welches er bewohnen soll, und verbindet sich mit heiligem Eid und mit treuem Bündniß, mit diesem Versprechen die Gottergebenheit des frommen Mannes zu belohnen. Nun heißt aber Canaan schon stets אֶרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לַאֲבֹתָם und die Gottheit erfüllt im Erfolge nur,

was sie dem Stammvater geschworen, und wir sehen nur Wirkungen der Ursache, welche alles belebt. Wird aber einer dieser Vorfahren, auf dessen Besitz von Canaan alles beruht, aus dem Lande Abrahams verschlagen, so trägt die Gottheit überall Sorge, ihm den Besitz auch in seiner Abwesenheit zu sichern; sie verheißt Jakob das Land seiner Vorfahren auch bei seiner Flucht davon (28, 13.); sie muß Israel zuvor den Besitz Canaans sichern, als er in Begriff ist, nach Aegypten zu gehen (46, 3. 4.), und den Israeliten verheißt sie eine Rückkehr aus dem fremden Aegypten in das heimische Land, wo ihre Vorfahren wandelten (48, 21. 50, 24.). Was aber hier die Gottheit verheißt, muß sie schon lange zuvor 15, 16. ihrem größten Vertrauten Abraham offenbaren, und schon hier ist der Spiegel alles dessen im Kleinen, was nachher besonders ausgeführt werden muß. So wirkt denn die Gottheit überall thätig zu dem Besitz des verhießenen Landes, und wer verkennt den sich stets gleichen Plan des Erzählers und eine Idee, welche allenthalben hell genug durchleuchtet?

Doch wozu göttliche Versprechungen und Verheißungen, wenn nicht auch menschliche Rechte sich zu ihnen gesellen. Konnten auch jene den Israeliten aufmuntern und stärken, ohne diese fehlte die Stütze seines Rechtes. Sollten die spätern Israeliten mit Zuversicht sagen können: hier wandelten unsre Vorfahren und auch unser Eigenthum ist der Boden; so mußte der Erzähler zeigen, wie die Stammväter in Canaan wohnten, und daß sie dieses von lauter fremden Völkern bewohnte Land nicht

umsonst betreten hätten. Zuerst also zieht zwar Lot noch mit Abraham nach Canaan; aber nicht lange wohnen sie zusammen; Lot weicht nach Osten, und von Abraham kann der Erzähler schon melden, daß er allein in Canaan wohnte (13, 12. אַבְרָם יָשַׁב בְּאֶרֶץ כְּנַעַן וְלוֹט יָשַׁב בְּעָרֵי הַכִּכָּר), und auch Lot's Nachkommen werden mit Fleiß von Canaan getrennt, und auf den gebirgigten Theil oberhalb Idumäa verwiesen 19, 30. Ist aber nun auch Abraham allein im Lande, so ist es doch auffallend, daß von allen seinen Söhnen keiner das Land bewohnte, welches sein Aufenthalt ist und selbst der Erstgeborne weichen muß; und der Erzähler vergißt nicht, dieses alles so deutlich zu melden (21, 20. 21. 25, 5. 6.) und so ausdrücklich immer Isaak als den Nachfolger und Erben Abrahams in Canaan anzugeben, daß man wohl sieht, was er vorzüglich hervorheben wollte. Endlich wie deutlich ist das Streben des Erzählers, Esau, den erstgebornen und vom Vater zuerst vielgeliebten Sohn, von Canaan zu entfernen und es allein dem Stammvater Israel zuzuwenden! Kaum giebt ihm der alte Isaak einen Segen (27, 34 — 40.) und auch so muß noch Isaak dem zweiten Sohn den ruhigen Besitz des Landes Abrahams und alles Gute, dem ersten aber kaum hartes Leben und Unterwürfigkeit unter seinen Bruder geloben! Doch genügt es dem Erzähler nicht, so in ununterbrochener Reihe den Besitz des Landes Canaan von andern, welchen dasselbe Recht zustand, zu entfernen und die Rechte darauf so geflissentlich auf Isaak und dann auf Israel zu übertragen, noch andere Gründe müssen für die gerechten

Ansprüche gelten, welche die Nachkommen Abrahams auf Canaan machen. Freilich zieht Abraham in ein Land, das schon von feindlichen Völkern bewohnt wird; überall ist er ein Pilger und hat nirgends feste Sitze: aber er schlägt doch vier Könige aus dem Lande, und befreiet es von ihnen, und wird deshalb vom Priester Melchisedek dem göttlichen Segen empfohlen (14, 1—24.), und der in jenen Gegenden mächtige König Abimelech giebt ihm doch selbst Erlaubniß, in seinem Gebiete, wo er wolle, zu wohnen (20, 15. הִנֵּה אַרְצִי לְפָנֶיךָ בַּטּוֹב בְּעֵינֶיךָ שֵׁב); wird er aber auch einmal durch Abimelechs Knechte gestört, so schließt doch der König von selbst mit dem beglückten Manne einen Bund (21, 22—34.), und Abraham genießt vor wie nach desselben Freundschaft. Selbst der weniger imponirende Isaak behält im Streit die Oberhand, und, zuerst vom Hofe zu Gerar verfolgt, genießt er doch immer des ruhigen Besitzes seines väterlichen Erbes (26, 13—33.); und als Israels Söhne selbst die Ureinwohner heftig beleidigt haben, und ihnen allen die schrecklichste Rache zu fürchten ist, kann Israel mit seiner Schaar ruhig weiter ziehen; denn Gott wacht über seine Auserwählten gegen die Cananiter (35, 5.). Und so sehen wir denn, wie der Schriftsteller überall den ruhigen Besitz Canaans, dessen sich Abraham und seine nächsten Nachkommen freuten, mit Fleiß uns darstellt, und wenn er auch nicht ausdrücklich meldete, daß Jakob Landtheils von den Einwohnern mit Geld sich erwarb (33, 19.), so konnten schon die spätern Sprößlinge auf den verjährten Besitze selbst ihre Rechte gründen. Denn wo

so lange und so ungestört die Vorfahren wohnten, müssen auch die Nachkommen Platz haben.

Aber schimmert hier auch überall die leitende Idee des Erzählers durch, so bekömmt doch dieses alles erst seine rechte Bedeutung durch die Erzählung, welche wir mitten in der Kette der übrigen von Ephron's Acker sehen, den Abraham zum Begräbniß für seine Sarah kaufte (23, 3 — 20.). Man braucht nur die äußerste Sorgfalt zu betrachten, mit welcher der Erzähler überall die Lage des Ackers beschreibt, und die Vorliebe, wornach er ihn Abraham nicht schenken läßt, sondern für baares Geld kaufen, und man wird nicht verkennen, wie viel Werth der Erzähler auf diese Erzählung in dem Fortgange der übrigen legte. In der That erreicht auch die Idee des rechtmäßigen Besitzes Canaans, deren Spuren sich überall zeigen, hier ihren Culminationspunct. Denn mit dem so förmlich erkauften Gebiete, welches Abraham zum Begräbniß der Sarah, seine nächsten Nachfolger aber sogleich zum Familienbegräbniß bestimmten, sind die Ansprüche der Enkel aufs genaueste verbunden; das Andenken an ein Erbbegräbniß erhält sich bis auf die spätesten Enkel, und ist für jene Zeiten der sprechendste Beweis des gerechten Besitzes. Eben daraus geht denn das Interesse des Erzählers hervor, daß er bei Abrahams Tode wieder desselben Orts als Begräbnißplatzes gedenkt (25, 9. 10.), daß er selbst den im fremden Aegypten lebenden Israel seinen Söhnen so eifrig auftragen läßt, ihn nur dort zu begraben (47, 29. 30. 49, 29 — 32.) und dieser Befehl so pünctlich erfüllet wird (50, 13.),

und daß selbst Josef seine Gebeine nur da beigelegt wissen will (50, 25. 26.). Ueberall aber bezeichnet der Erzähler noch mit eben der diplomatischen Genauigkeit jenes Gebiet, und hebt noch eben so eifrig stets heraus, daß Abraham die Höhle durch Kauf erworben habe. [1])

Aber der Erzähler ist von dieser Idee, welche einen ganz besondern Anstrich allen seinen Erzählungen giebt, und die mit den deutlichsten Farben überall aufgetragen ist, nicht bloß in den Begebenheiten der drei Stammväter voll, sondern schon gleich nach der Sündfluth beschäftigt sie ihn, bevor er an Canaan oder Abraham gedacht hatte. In den schärfsten Umrissen sehen wir denselben Erzähler schon 9, 18—28. in dem Verdammungsurtheil Canaans den Prolog zu allem Folgenden geben, dessen Ausführung ihn im Folgenden beschäftigt; und es ist deutlich genug, daß der Erzähler nur vorbereitet auf das, was folgen soll. Ueberhaupt beschäftigt ihn immerfort der Haß Canaans, und er sucht jede Gelegenheit, seine Stammväter fern von diesen Heiden zu halten.

---

1) Diese Idee, welche durch die ganze Genesis waltet, ist von den Neuern, so viel ich weiß, noch nicht in ihrer Consequenz betrachtet. Es war mir daher desto erfreulicher, als ich vor einigen Tagen auf der hiesigen Herzogl. Bibliothek eine Schrift fand, welche diese Idee schon aufgefaßt hat: Henr. Bernh. Witter. jura Israelitarum in Palaestinam terram Cananaeam, commentatione in Genesin perpetua demonstrata. Hildesiae, 1709; aber man sieht auch hier neben vielen unhaltbaren Behauptungen nicht, daß er die Idee ganz durch die Genesis führt.

Wie sorgsam läßt er Abraham dafür wachen, daß sein Sohn Isaak nicht durch cananitisches Blut sich verunreinige (24, 3. לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי)! wie rügt er es, wenn Esau (26, 34. 35. 27, 46.) und Juda (38, 2.) Cananiterinnen zu Frauen nehmen! und wie deutlich läßt er Isaak wiederum den Wunsch aussprechen (28, 1, wo eben so לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן), Jakob möge aus Nahors Familie eine Frau sich holen! Streng wacht der Erzähler überall hier über die Reinheit seiner Vorfahren, läßt das von Cananitern an Dina begangene Vergehen mit dem flammenden Rachschwerdt der Stammväter büßen (34, 1. ꝛc.), und die übrigen Glieder scheiden sich eben dadurch von der abrahamitischen Familie von selbst aus, daß sie nicht treu an dem Mutterlande Aramäa hängen, wie auch Ismael 21, 21.

Wie nun eine solche Idee, welche alles umfaßt und überall waltet, ein Erzähler consequent durchführen, und sie allenthalben eben so klar und mit denselben charakteristischen Ausdrücken aussprechen konnte, braucht nicht erwiesen zu werden; wie aber eine solche Nebenabsicht in mehrern Fragmenten verschiedener Erzähler durchleuchten könne, ist ein Räthsel, der Sphinx selbst unlösbar. Es ist wohl nicht eine Erzählung von den Begebenheiten Abrahams an, die nicht zu dem Ganzen wirkte; nicht eine Begebenheit, deren Endziel und Mittelpunct nicht zu dem vom Erzähler entworfenen und consequent ausgeführten Plane wesentlich gehöre; was sich der Erzähler vorsetzt, und worauf er in der Darstellung stets sein Auge richtet, führt er auch aus, und jedes Glied und jede

Erzählung ist in der festverschlungenen Reihe des Ganzen unentbehrlich. Nicht abgerissene Erzählungen erkennen wir, sondern eine fortlaufende Anreihung von Erzählungen, deren Totaleindruck wirken soll; nicht Begebenheiten, zwischen denen sich ohne weiteres andre einschieben ließen, sondern einen mit fester Hand angelegten und durchgeführten Plan. Wenn sich aber ein Erzähler einen bestimmten Anfang mit gewissem Ziele setzt, wenn er dieses mit gewissen Nebenabsichten begleitet und den so angelegten Plan mit beständiger Rücksicht auf diese vollendet, wie sind in einer solchen Schrift verschiedene Erzähler denkbar?

Offenbart sich aber in Ziel und Plan die größte Einheit, so zeigt auch die Anlage der Erzählung selbst einen eben so tief durchdachten als consequent ausgeführten Stoff.[1]) Ist es der Mittelpunct aller Bestrebungen des Erzählers, zu zeigen, wie sich allmählig der Stamm der Israeliten von den übrigen fernen und nahen Völkerschaften trennt, und zu einem eignen von allen andern geschiedenen und vor ihnen auserwählten Volke erwachsen sei, so befolgt der Erzähler, um diese Ausscheidung noch deutlicher zu machen, stets die Ordnung, daß er zuerst immer den Theil hinstellt, von dem er scheiden will, was mit den Vorfahren der Israeliten in Verbindung steht. Der edlere Theil muß sich so von selbst von den Schlacken sondern, und das Auserwählte geht aus dem Uebrigen hervor. Beide Theile sollen wechselseitig auf sich Licht

1) Vergl. oben §. 13. S. 125—130.

werfen nach dem Sinn des Erzählers, aber das Fremde ist nur das Gegenstück, an dem sich hernach die Erzählung des Gott geweihten Volkes spiegeln soll; jenes ist kurze Einleitung und dürftige Notizen; dieses die Krone des Werks und zusammenhängender Fortschritt der Erzählung. Nach Abrahams Tode muß erst Ismael mit den Söhnen der Ketura sich sondern und seine Wohnung und Enkel beschrieben werden, dann kann das Gegenstück dieser Erzählung, die Geschichte Isaaks, selbst auftreten und ohne Störung fortgeführt werden (25, 1—19.); nach Isaaks Tode sehen wir zuvor Esau und seine Nachkommen besonders behandelt (Cap. 36.) und nachdem sich so die Geschichte von selbst ganz von ihnen auf immer entfernt, geht der Faden ununterbrochen in der Geschichte der sich immer mehr engenden und zusammenziehenden Familie Abrahams weiter. Von dieser Anlage der ganzen Genesis zeugt aber ihr Anfang wie ihre weitere Ausführung. Denn schon von Adam an wird Kains Familie mit Absicht den Enkeln des frommen Seth vorgesetzt, und bevor der Erzähler zu Sems Nachkommen und dadurch zu Abraham fortschreitet, müssen wir erst die übrigen Söhne und Enkel Noahs kennen, um zu sehen, wie sich aus ihnen selbst das entwickelt, was der Erzähler haben will. Leicht sieht man auch den Nutzen einer solchen Anlage und warum der Erzähler sein ganzes Werk hindurch so fest an ihr hielt. Schickte er diese Notizen voraus, so störten sie später den Fortgang der Erzählung nicht; mit einem Mahle sehen wir die Nachrichten von Nebengliedern neben dem Hauptzweige, der den

Erzähler beschäftigt, beendigt, und so kann alles ruhig fortgehen; er verläßt immer den sich trennenden Volksstamm, um desto länger bei den sich immer mehr ausscheidenden Gewählten Gottes zu verweilen. Seinem ganzen Plane nach, dem er durch diese Anlage zu Hülfe kam, mußte die Genealogie eigentlich in der Hauptlinie heruntergeführt werden, und aus allen einzelnen Gliedern der genealogischen Kette entsteht endlich das Volk, welches das Ziel der Anlage ist; die Notizen hingegen, welche dieser zum Gegenspiegel dienen, setzen alle Völker der Erde und einige insbesondere dem Volke Gottes entgegen, und haben gar keine genealogische Tendenz, sondern zeigen sich sichtbar genug überall als ethnographisch. Denn nur eine Genealogie zieht sich durch das Ganze, und nur eine ist nöthig, um in ununterbrochener Reihe auf Israel zu gelangen.

§. 19.

Einheit des Sprachgebrauchs.

Zu diesen Gründen gesellt sich endlich ein anderer, der mit jenen gleichen Schritt halten muß, und nie fehlen darf, wo jene angetroffen werden. Wenn es wahr ist, daß jeder Schriftsteller sein eignes Colorit der äußern Form aufdrückt, die ihm zum Ausspruch seines Innern dient, und das Kleid der Rede nach den Gedanken sich formt und ausbildet, so muß auch ein hebräischer Erzähler in einem fortlaufenden Ganzen dies verrathen. Solche Eigenthümlichkeiten springen bei einem hebräischen Erzähler desto mehr in die Augen, und schließen sich desto

enger an einander, je fester die Hebräer gewöhnlich an Redensarten halten, die der Mund des Volkes einmal zu stehenden gebildet hatte. Doch wollen wir in der Genesis alles übergehen, worin sie im Aeußern mit den folgenden Büchern Mose zusammenhängt; denn dies liegt jetzt außer unserm Gesichtskreise; nur was sie uns selbst reicht, aus der Mitte des Ganzen, was wir bisher betrachtet haben, wollen wir auszeichnen und zusammenstellen. Denn es wird hinreichen, aus Redensarten, welche sich durch die Genesis, so lang sie ist, verfolgen lassen, und sich fast in jede Erzählung flechten, die tausendfach und in tausendfachen Gestalten die Erzählungen durchkreuzen, den Schluß zu ziehen, der das Resultat aller vorigen Untersuchungen war.

1. Nach den Lieblingsideen eines Erzählers wird sich auch der Ausdruck derselben richten; denn wie jene ihrer Natur nach mancher Modifikationen empfänglich sind, und wohl nie eben so in einem andern Gemüthe erscheinen, so ist auch das äußere Kleid, worin sie der Erzähler mittheilt, genau den leitenden Ideen desselben angemessen; wie jene öfter wiederkehren, so auch der Ausdruck derselben; wie jene mit großer Festigkeit durch alle Hallen geführt werden, so ist auch der Refrain überall gegenwärtig. So bildete sich der Erzähler in der Genesis für seine Ideen, die wir oben beleuchtet haben, auch den Leitstern der bestimmten Aussprache derselben, und diese ist, wie jene, überall mit fester Hand durchgeführt. Schon bei den obigen Bemerkungen haben wir einige davon kennen gelernt; jetzt also nur die häufigern.

Schenkt Gott den Stammvätern Canaan, so heißt es immer לְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת 12, 7. 13, 15. 24, 7. 26, 3. 15, 7. 18; stets wird neben dem Stammvater sein Same gesetzt: לְךָ וּלְזַרְעֲךָ 17, 7. 9. 18. 13, 15. 26, 3. 28, 4. 13. 14. 35, 12; stets sind es Vergleichungen mit den Sternen am Himmel und mit dem Staube und Sande der Erde, welche der Erzähler gebraucht, um die Menge der Nachkommen anschaulich zu machen, wie וְסַפֹּר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם 15, 5. 22, 17. 26, 4; כַּעֲפַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִם יוּכַל אִישׁ לִמְנוֹת אֶת־עֲפַר הָאָרֶץ 13, 16. 28, 14; כְּחוֹל אֲשֶׁר עַל שְׂפַת הַיָּם 22, 17. 32, 13. und fast überall läßt sich bemerken, wie der Erzähler, wenn er zum erstenmal ein solches Gleichniß berührt, es ganz ausführt, nachher aber bloß noch auf dieses anspielt und das Gleichniß schon enger zusammendrängt: und ist auch das Gleichniß des Staubes auch andern Historikern gemein, gewiß ist das der Sterne dem Erzähler der Genesis sogar vor den Dichtern ganz eigen an Erfindung (15, 5. וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַבֶּט־נָא הַשָּׁמַיְמָה) wie an Gebrauch, und die Stellen Deut. 1, 10. 10, 21. 28, 62. Neh. 9, 23. Nah. 3, 16. die einzigen, wo es noch vorkommt, sind unbestreitbar aus der Genesis entlehnt. Verspricht Gott, Abraham zu einem großen Volke zu machen, so heißt es immer אֶעֱשְׂךָ, אֶתֶּנְךָ לְגוֹי גָּדוֹל 12, 2. 17, 20. 18, 18. 21, 13. 18. 46, 3; nur dem Erzähler der Genesis ist die Redensart יִירַשׁ זַרְעֲךָ אֶת־שַׁעַר אֹיְבָיו, שְׂנְאוֹ 22, 17. 24, 60. eigen, um eine mächtige Nachkommenschaft zu bezeichnen; nur ihm

die Stellung וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחוֹת גּוֹיִם 12, 3. 18, 18. 28, 14. und הִתְבָּרְכוּ 22, 18. 26, 4. welches an Gedanken und Worten so eigenthümlich der Genesis ist, daß man es sonst nie in der ganzen Bibel findet, man müßte sonst Jer. 4, 2. beibringen, wo es ins dessen keines Beweises bedarf, daß hier nur Nachbildung der alten Genesis ist. Will der Erzähler die Verbreitung Israels nach allen Seiten ausdrücken, so mahlt er sie durch die Worte וּפָרַצְתָּ יָמָּה וָקֵדְמָה וְצָפוֹנָה וָנֶגְבָּה 13, 14. 28, 14, wo die erste Stelle wiederum so schön den Ursprung der Redensart zeigt; und diese Stellung ist dem Erzähler so eigenthümlich und so wenig sonst in Historie und Phrase gebraucht, daß man wohl sieht, wie die Verbindungen יָמָּה וְצָפוֹנָה וְתֵימָנָה וְמִזְרָחָה Deut. 3, 27; יָמָּה תֵּצְפֹנָה וְנֶגְבָּה Dan. 8, 4. 1 Chron. 9, 24. erst aus dem Nachtönen der Stimme in der Genesis entstanden sind. Alle Erzählungen der Genesis durchkreuzt der Ausdruck וַהֲקִמֹתִי אֶת־בְּרִיתִי בֵּינִי 17, 6. 18. 20. 26, 2. 6, 18. 9, 11. und nicht bloß in dem letztern Theile kommen von der Verbreitung auf der Erde und überhaupt von ausgebreiteter Völkermasse die Verben פָּרָה und רָבָה gewöhnlich gemischt vor, wie וְהִפְרֵיתִי וְהִרְבֵּיתִי בִּמְאֹד מְאֹד 17, 6. 20. 28, 3. 35, 11. 17, 2. 26, 22. 47, 27. 48, 4, sondern sie fließen eben so in einer sonst nie vorkommenden Verbindung auch in dem Theile zusammen, der sonst leicht davon getrennt scheinen könnte, 1, 22. 28. 8, 17. 9, 1. 7. Finden wie hier auch dieselbe Zusammenstellung וּפְרוּ וְרִבְּוּ Jer. 3, 16. 23, 3. Ezech. 36, 11. wieder, so werden wir wohl nicht lange zwei-

seln, auf welcher Seite Originalität ist. Von derselben Sache ist auch unserm Erzähler allein unter allen Historikern das poetische פֶּרֶא eigen, wie aus 28, 14. 30, 30. 43. erhellt. Eng schmiegt sich auch an jene Eigenthümlichkeit die Verbindung וַתְּהִי לִקְהַל עַמִּים 28, 3. 35, 11. 48, 4, wo wir ein Wort in einer Verbindung sehen, das sonst immer nur mit יִשְׂרָאֵל oder יְהוּדָה verbunden ist. Nur lasse man sich nicht durch die spätern Nachbildungen קְהַל גּוֹיִם גְּדֹלִים Jer. 50, 9. Ezech. 23, 24. 32, 3. verleiten. So schließt sich denn fester Sprachgebrauch an feste Ideen, und beide unterstützen und erläutern sich wechselseitig. Der Erzähler hängt eben so an seinen leitenden Ideen, als er sich von dem Gängelbande dieses selbst gebildeten Sprachgebrauchs führen läßt, und so fest hatte er sich einmal seinen Sprachgebrauch gebildet, daß er ihn selbst anwendet, wo jene Ideen sich nicht zeigen.

2. Aber auch eine Menge anderer Idiotismen durchkreuzen die Genesis, alle in ihrer Art so einzig und ausgezeichnet, und so beständig überall gesetzt, daß sie nur das Colorit eines Erzählers an sich tragen. So ist, um von den vielen nur einige auszuheben und andre, die schon oben bei Gelegenheit bemerkt sind, zu übergehen, dem Erzähler ein Lieblingsausdruck רָכַשׁ und רְכוּשׁ, wie 12, 5. 13, 6. 14, 11. 12. 16. 21. 15, 14. 31, 18. 36, 6. 7. 46, 6, welches wir sonst bloß noch Num. 16, 32. und im ersten Buch der Chronik als Nachahmung finden. Besonders häufig ist גּוּר und מָגוּרִים 12, 10. 17, 8. 19, 9. 20, 1. 21, 23. 24. 26, 3. 28, 4. 32, 4. 35,

27. 36, 7. 37, 1. 47, 4. 9. außerdem bloß in den nachgebildeten Phrasen Ps. 119, 54. Ezech. 20, 38. Wenn es auch wahr ist, daß die verschiedene Lebensart der Patriarchen ein anderes Wort dem später stets gewöhnlichen יָשַׁב oder שָׁכַן vorziehen mußte, so ist doch eben die Consequenz des einmal gewählten Wortes höchst auffallend, und das häufige Nomen מְגוּרִים ist immer dem Erzähler ganz eigenthümlich. Der Gottesname שַׁדַּי ist an und für sich nur den Gedichten Hiobs und Bileams eigen; die Propheten kennen den Namen eben so wenig, außer wo ein anderes Interesse hinzukömmt; (der Paronomasie wegen sieht man den Namen כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבֹא Jes. 13, 6. Joel 1, 15.) unter den Historikern treffen wir ihn sogar nur bei dem auch sonstige Eigenthümlichkeiten in Menge zeigenden Ruth 1, 20. 21; und es müßte schon deswegen die Genesis, in welcher dieser Name vorkommt, einzig in ihrer Art scheinen; merken wir aber noch die sonst gar nicht gewöhnliche Zusammensetzung von אֵל שַׁדַּי als der Genesis in allen Stellen 17, 1. 28, 3. 38, 11. 43, 14. 48, 3. eigenthümlich, so sehen wir sie von selbst getrennt von allen übrigen, und es ist unbegreiflich, wie mehrere verschiedene Erzähler auf diese seltene Fügung kommen konnten. Eigenthümlich ist der Genesis ferner die Redensart הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנִי 30, 2. 50, 19, und man vergleiche außer andern nur, wie ein verschiedener Erzähler 2 Reg. 5, 7. wohl denselben Sinn, aber in ganz verschiedene Worte gehüllt, ausspricht. Sein Eigenthum ist der besondere Sinn der Verbindung קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה, die er mit großer Festigkeit nicht bloß

von den Patriarchen der Israeliten 12, 8. 13, 5. 21, 33. 26, 25, sondern auch schon früher von Enosch 4, 26. gebraucht. Das Nomen אַחֻזָּה gebührt, wenn auch nicht seinem entschiedenen Gebrauche nach, doch als ein stets wiederkehrender Lieblingsausdruck der Genesis 23, 4. 9. 20. 17, 8. 36, 43. 47, 11. 48, 4. 49, 30. 50, 13. Allein eignet sie sich aber wieder an Form wie an Bedeutung אֲחֵרִים zu (einige) 27, 43. 29, 20. 11, 10; allein die Ausdrucksweise הֶעְתִּיק für auswandern 12, 8. 26, 2, so wie נִבְנָה Kinder bekommen 16, 2. 30, 3, wofür später בָּנָה אֶת־בֵּיתוֹ Deut. 25, 9. Ruth 4, 11. Die Redensart, welche für feierliche Eide vorbereiten soll, שִׂים־נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי 24, 2. 47, 29. ist so wie die dadurch bezeichnete Sache selbst bloß dem Erzähler, welcher in der Genesis spricht, üblich, und die Erzählung, wenn der feierliche Gebrauch beschrieben wird, kann sich nicht deutlicher gleichen. Will der Erzähler einen darstellen, wie er einem andern eine Sache übergiebt, und sie ihm ganz nach Willkühr zu gebrauchen überläßt, so ist seine stete Redensart הִנֵּה לְפָנֶיךָ הוּא 13, 9. 20, 15. 24, 51. 34, 10. 47, 6.[1])

---

1) Uebrigens muß man sich hüten, hieher z. B. בֵּית הַסֹּהַר zu ziehen. Dieses und ähnliche veranlaßte die ungewöhnliche Erwähnung ägyptischer Sachen. Gewiß hat man kein Recht, mit Michaelis Supplem. p. 1721. Einleit. ins A. T. Th. I. S. 283. von diesem Ausdrucke auf eine andere Schrift oder nur eine andre Quelle zu schließen. Denn die ägyptischen Gefängnisse, deren bloß hier gedacht ist, sind von anderer Art, als die israelitischen, wenn man

Und so könnten wir fortfahren, Redensweisen und Idiotismen zu sammeln, welche den Erzähler vor allen andern auszeichnen, und durch ihre Seltenheit und Originalität, so wie durch die Festigkeit, mit der sie der Erzähler überall anwendet, Einheit des Ganzen verrathen. Aber nicht sowohl die Menge kann hier entscheiden, als die Wahrheit, daß sich der Erzähler an gewisse Worte hielt, die ihn von allen andern unterscheiden, und diese in sein ganzes Werk so eng verflocht, daß man überall nur denselben Verfasser fortreden zu hören glaubt. Denn tritt seine Individualität auch im Kleide der äußern Rede, woran man am leichtesten Unterschiede bemerkt, kenntlich genug hervor, und steht diese Einheit im schönsten Einklange mit allen den Erscheinungen, welche wir oben aus dem Innern des Erzählers zogen, so wird man nicht länger verschiedene Erzähler erblicken, wo die größte Harmonie sich in allem ausspricht, und in einzelne Stücke trennen, was tausendfache Bande aufs genaueste an- und in einander verknüpfen.

---

sie allenfalls so nennen will. Daher war ein anderer Name nöthig. Ja der Erzähler lenkt selbst wieder ein, und gebraucht 40, 15. den einem Hebräer gewöhnlichen Ausdruck בּוֹר, Grube, wie man sich die Gefängnisse der Hebräer denken muß.

Helmstädt,
gedruckt in der Leuckartschen Buchdruckerei.

Berichtigungen und Zusätze.

Seite 61, 15. statt Jakob lies Jehova.

— 95, 42. — 18, 19. — Cap. 18. 19.

— 189, 20. Selbst Matthäus müßte man auf diese Art theilen, weil er 14, 15—21. vgl. mit 15, 32—38. die Speisung der Volksmenge doppelt erzählt.

— 259, 19. statt ihn — ihm.

Verlagsbücher

von

L. Lucius in Braunschweig.

Becker, C. P., Theoretisch-praktische Anleitung und Gewinnung des Salpeters nach den neuesten in Frankreich gemachten, und nach eigner Erfahrung, mit besonderer Rücksicht auf die königl. preußischen Staaten. Mit einer Vorrede vom Professor Hausmann. gr. 8. 1 Thlr. 8 Ggr.

Birno, J., Vollständige Anweisung zur Holzfärberei; auch Blumen, Bäume und andere Figuren in Holz zu schneiden; für Tischler. Nebst Zubereitung der Beiz- und Glanzfirnisse. 8. 6 Ggr.

Braunschweig und dessen Umgebung. Ein Hülfsbuch für Fremde, welche die Stadt und ihre Merkwürdigkeiten besuchen wollen. 8. geh. 8 Ggr.

Breithaupt, J., Liederspiele. 8. 8 Ggr.

Ewald, H. A. Dr., Komposition der Genesis kritisch untersucht. gr. 8. 1 Thlr. 12 Ggr.

Gieseke, K. Th., Das griechische Verbum; tabellarisch dargestellt, mit Hinfügung der nothwendigsten Regeln über die Bildung der einzelnen Formen und steter Verweisung auf die Grammatik von Buttmann und Thiersch. In 8 Tabellen. Fol. 1 Thlr. 12 Ggr.

Görges, L., Beschreibung des Sanct Blasius Doms und der Erbbegräbnisse der Herzöge zu Braunschweig und Wolfenbüttel. gr. 8. 14 Ggr.

Krüger, Th., Untersuchungen aus dem Gebiete der lateinischen Sprache. 1stes Heft. gr. 8. 9 Ggr.
2tes Heft. gr. 8. 1 Thlr. 12 Ggr.

Lachmann, C. L., Geschichte der Stadt Braunschweig, seit ihrer Entstehung bis zum Jahre 1815. 8. 2 Thlr.

Luzuriaga, L., Von der Thätigkeit des Bluts und Nervensystems; aus dem Ital., vom Professor Winkelmann. 8. 5 Ggr.

Mann, B., Der Schuldschein. 8. 1 Thlr. 12 Sgr.

Mannsfeld, Dr., Ueber das Wesen der Leukopathie oder des Albinismus; nebst Beschreibung eines in Braunschweig lebenden Albinos, mit einer illum. Abbildung. 4. 1 Thlr.

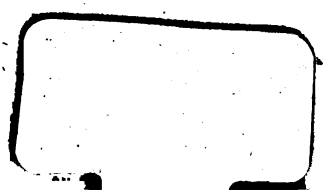
Schmidt, J. H. Dr., Freimüthige Beleuchtung der Wunderkuren durch die Vernunft, oder was hat man von Sympathie, Besprechungen, Gebet- und dergleichen Kuren; insonderheit aber von Doctoren der Medizin zu halten? gr. 8. 12 Sgr.

Schmidt, J. A. H., Versuch einer historisch-topographischen Beschreibung der Stadt Braunschweig, nach ihren Märkten, Plätzen, Straßen, Kirchen und andern öffentlichen Gärten ꝛc. In alphabetischer Ordnung. 8. geh. 12 Sgr.

Venturini, C. Dr., Beiträge zur neuesten Geschichte des Protestantismus in Deutschland. (Enthält des Dr. W. M. L. de Wette einstimmige und doch verworfene Wahl zum Prediger an der St. Katharinen-Kirche zu Braunschweig). gr. 8. 18 Sgr.

Verzeichniß des Abgangs und der Ankunft der Posten bei dem Fürstlichen Hof-Postamte zu Braunschweig. Fol. 4 Sgr.

Wagner, C. G., Commentatio de feminarum in graviditate mutationibus; nec non de causis, quibus fiat, ut integra earum valetudo cum hisce mutationibus consistat. 8. 1 Thlr.

Wegner, J. H., Ueber das Branntweinbrennen. 4. 12 Sgr.

Ziegenbein, J. M. H. Dr., Historisch-pädagogische Blicke auf den Taubstummenunterricht und die Taubstummeninstitute. gr. 8. 6 Sgr.